KÖNIGSTEINER STUDIEN

26. Jahrgang der „Königsteiner Blätter“ Heft I und II 1980

Beiträge:

INHALT

Seite

Herausgegeben vom Kath. Institut für Ostkunde (Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V.) in Weiterführung der bisherigen Veröffentlichungen der Königsteiner Hochschule.

Verleger: Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V.
Leiter: Prälat Prof. Dr. Karl Braunstein

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker, Institutsleiter

Anschrift: Bischof-Kaller-Str. 3, 6240 Königstein/Ts., Telefon 06174/7003

Versand und Zahlungsverkehr besorgt Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V. in Königstein/Ts.
Postscheckkonto Frankfurt/Main Nr. 794600 – Bezugspreis DM 18,— je Heft

Herstellung: Taunus-Druckerei Ph. Kleinböhl, Inh. G. Haug, Hauptstraße 41, 6240 Königstein/Ts.

KÖNIGSTEINER STUDIEN

KÖNIGSTEINER STUDIEN

26. Jahrgang der „Königsteiner Blätter" Heft I und II 1980

Herausgegeben
vom
ALBERTUS-MAGNUS-KOLLEG
HAUS DER BEGEGNUNG KÖNIGSTEIN E.V.
Kath. Institut für Ostkunde

PHIL.-THEOL. HOCHSCHULE
KÖNIGSTEIN / TAUNUS

Heinrich Fries

Einheit des Glaubens – Vielfalt der Theologie

Das scheint zunächst für viele ein Gegensatz zu sein. Man sagt: Mag es immer schon zugetroffen haben, daß die Theologie den Glauben gefährdet, so scheint dies heute in erhöhtem Maße zu gelten. Ja die Gefährdung und Anfechtung des Glaubens heute scheint gerade in der Pluralität, in der Vielfalt der Theologien zu liegen.
Diesem Thema wollen wir uns in dieser Besinnung zuwenden. Es ist keineswegs ein abstraktes, ein nur akademisches Thema – es hat Folgen für die Praxis – für den Pfarrer, der ohne Theologie nicht leben und wirken kann und für den Theologen, der nicht in einem Glashaus sitzt oder in einem luftleeren Raum lebt, sondern ein Glaubender ist in der Gemeinschaft der Glaubenden – wie könnte sonst Theologie Glaubenswissenschaft sein? – der seinen Glauben nicht suspendieren oder relativieren kann, sondern intensiver zu leben hat.
Ich beginne mit folgendem Gedankengang:

I.

Bis vor der Zeit vor etwa 30 Jahren hat sich – ich pauschaliere und verallgemeinere – nach den Vorstellungen, die im Raum des katholischen Denkens üblich waren und die auch von außen so registriert wurden, Theologie vorwiegend nicht im Plural, sondern im Singular verstanden. Dies geschah nach folgendem Modell: Wenn der Theologie der christliche Glaube in der Gestalt seiner katholischen Ausprägung vorgegeben ist, und wenn es der Ruhm und die Auszeichnung dieses Glaubens ist, Glaube zu sein in der Gestalt des einen Glaubens, als Bezug zum Einen Gott und dem Einen und Einzigen Christus im Raum der Einen Kirche, dann schien es dieser Vorstellung von Einheit angemessen, ja scheinbar von ihr gefordert, daß auch Theologie als Glaubenswissenschaft die Gestalt der Einheit haben soll. Dem fügte man hinzu, daß die höchste Form der Einheit die Einheitlichkeit sei. So entwickelte sich die Vorstellung von einer Theologie im Singular, in Einheit und Einheitlichkeit als idealtypischer Ausprägung.
Die Ermöglichung dessen wurde im letzten Jahrhundert darin gesehen, daß man angesichts der dort sich zeigenden Verunsicherung der katholischen Theologie die Scholastik, und besonders Thomas von Aquin, den allgemeinen Lehrer der Kirche und dessen Konzept von Theologie als allgemein verbindliche Orientierung empfahl in der Form einer so genannten Neuscholastik. In deren Rahmen erschien die Theologie als geschlossenes System, das durch Ableitung von obersten Prinzipien, den Sätzen des Glaubens, immer mehr entfaltet und differenziert werden konnte.
Wer durch solche Vorstellungen von Theologie geprägt ist, der kann in einem Wandel, der sich als Theologie im Plural der Theologien darstellt, nur eine Fehl-

entwicklung feststellen, einen Verrat an einer bewährten Tradition, einen Verlust an Identität. Theologie im Plural von Theologien ist, so wird deshalb gesagt, Ursache und Ausdruck der die Kirche der Gegenwart durchziehenden Krise mit ihrer Tendenz zur Verunsicherung, zur schrankenlosen Problematisierung, zur Dauerdiskussion, zum Hinterfragen aller Positionen, die schließlich zur Auflösung führt.

So ist es kaum verwunderlich, daß von manchen der Zustand heutiger katholischer Theologie: als Theologie im Plural der Theologien, beklagt und verurteilt wird. Dem schließt sich die Empfehlung an, zur guten alten Zeit zurückzukehren, wo Theologie in imponierender Weise sich einheitlich und geschlossen gab und wo sie, unbekümmert um den Lärm der Stunde dokumentierte: Das Unzeitgemäße ist das wahrhaft Zeitgemäße.

II.

Mit alledem ist bereits gesagt, daß die heutige Theologie, auch und gerade die katholische Theologie, sich im Plural der Theologien, als Theologie in Theologien darstellt.

Zuvor aber sei noch ein Wort gesagt zu der These von der Theologie im Singular und von „der guten alten Zeit", sowie zur Empfehlung, dorthin zurückzukehren als Heilmittel aus den Nöten und Krisen der Gegenwart.

Wie alt ist denn diese Zeit und Tradition, auf die sich die Lobredner der alten Zeit als der guten Zeit berufen? Diese alte Zeit umfaßt keineswegs die ganze Geschichte des Glaubens und der Theologie. Es ist daraus vielmehr nur ein kleiner Abschnitt, der sich streng genommen auf ungefähr hundert Jahre bezieht: auf die Zeit vor und nach dem Ersten Vatikanum bis zum Zweiten Vatikanum.

In der langen Zeit zuvor tritt uns ein anderes Bild entgegen: Durchaus das Bild einer Theologie im Plural der Theologien. Dies trifft zu schon im grundlegenden und normativen Ursprung von Glauben und Theologie: Im Neuen Testament, das ein Buch aus Büchern ist. Fast jedes davon stellt eine je eigene Weise von Theologie dar: synoptisch – paulinisch – johanneisch – narrativ – kerygmatisch – argumentativ – apokalyptisch.

Die Patristik im Osten und Westen der Kirche war durch die Theologien großer Theologen geprägt: Origenes, Tertullian und Augustinus, durch die Antiochenische und Alexandrinische Schule und deren große Spannungen.

Die Scholastik selbst, die theologische Schulwissenschaft des Mittelalters, war keine Einheitsschule, sondern bestand aus dem Plural von Schulen sehr ausgeprägter Richtung und Profilierung, die in lebhaftem Disput standen. Thomas von Aquin war ein heftig umstrittener Neuerer in seinem Wagnis zur Rezeption des Aristoteles, dem damals geforderten „Aggiornamento". Des Thomas System war gewiß ein Zusammenhang von Ganzheit und Gefüge, aber es war weit entfernt von starrer oder fixierter Abgeschlossenheit. Seine Konzeption war ein offenes, aufnahmefähiges System. Hätte die Neuscholastik den Geist des Thomas übernommen, sie wäre eine offene, lebendige, zeitnahe Theologie gewesen.

Und die zweite Frage: War die heute manchmal berufene alte Zeit eine gute Zeit?

War eine Zeit gut, da der theologische Aufbruch um die Jahrhundertwende als Modernismus beschrieben, als „Sammelbecken aller Häresien" qualifiziert und

administrativ unterdrückt wurde, oder als der sog. Reformkatholizismus von Albert Erhard und Hermann Schell der Unkirchlichkeit verdächtigt wurde? War es eine gute Zeit, als die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission, die sich später alle als irrig erwiesen haben, die Arbeit der Exegeten behinderten und ihre besten Vertreter in die Resignation trieben? War es eine gute Zeit, da auf einem Konzil, dem Ersten Vatikanum, gesagt werden konnte, das Dogma befiehlt die Geschichte?

Aus dem bisher Gesagten folgt:

Der heute in der Theologie, auch und gerade in der katholischen Theologie, erkennbare Wandel in der Gestalt von Theologie im Plural der Theologien ist zwar ein Neues im Vergleich zu einer ihr unmittelbar vorausgehenden Epoche der Theologie. Aber Theologie in Theologien ist eine Gestalt von Theologie vom Ursprung her und in der längsten und besten Zeit ihrer Geschichte. Die Einebnung dieser Form in eine Theologie im Singular, als Einheitstheologie, ist eine Verkümmerung und Verarmung, der Weg in eine falsche Richtung.

Wenn man für den Wandel in der katholischen Theologie ein Datum angeben soll, dann kann man dafür keinen Tag, man muß dafür ein Ereignis nennen. Nach meiner Meinung ist es *das Zweite Vatikanische Konzil* als wichtigstes Ereignis in der katholischen Kirche in diesem Jahrhundert.

Das Zweite Vatikanum, von dem sog. Übergangspapst Johannes XXIII. einberufen, war *kein Konzil* primär *gegen* – gegen die Irrtümer der Zeit, die beklagt und verurteilt werden sollten –; lamentieren bringt nichts, meinte dieser Papst und er fügte hinzu: durch die Verurteilungen in der Vergangenheit ist die Situation der Kirche nicht gebessert worden. Das Zweite Vatikanum war *ein Konzil für*, für die Gläubigen, für die Menschen, für die Welt. Die Weise, wie die Kirche auf diesem Konzil der Welt begegnete, war die Begegnung, der Dialog, der Wille zur Kooperation in der Erkenntnis einer gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft der Menschheit.

Die Art und Weise, wie der christliche Glaube der Welt vermittelt werden sollte, sollte nicht die einseitige Belehrung, Zurechtweisung, die Kritik und die Verurteilung sein, sondern *die Vermittlung* des Evangeliums als wirklichkeitserschließende, befreiende, frohmachende Botschaft.

Um diese Aufgabe erfüllen zu können, bedarf es des aufmerksamen Hörens auf den Inhalt des christlichen Glaubens und der nicht minder intensiven Sensibilität für den Menschen, den konkreten, gegenwärtigen Menschen mit seiner Individualität, mit seinem Geschick, mit seinen Fragen.

Diese Zielsetzung und die damit verbundenen Aufgaben setzen von sich aus eine Theologie im Plural von Theologien frei. Denn: Wie soll eine Einheitstheologie dem ebenso umfassenden wie vielfältigen und differenzierten Ruf der gegenwärtigen Stunde gerecht werden können!

Das Zweite Vatikanum ist für eine Theologie in Theologien noch insofern bestimmend geblieben und wirksam geworden, als es ausdrücklich *ein Konzil der Erneuerung* sein wollte. Dem Konzil genügte es nicht, die alte Wahrheit im alten Wortlaut zu wiederholen und neu einzuschärfen, es kam ihm darauf an, den Inhalt und die Wahrheit des Glaubens in das „Heute" lebendig einzubringen, so daß der Glaube er selbst bleibt, aber zugleich den Weg zum Menschen findet.

Es bedarf nur eines kleinen Hinweises, daß in der Situation einer Kirche, die sich als erneuerungsfähig und erneuerungsbedürftig versteht, der Theologie eine große Bedeutung zukommt. Die Orientierungspunkte der Erneuerung, ihre Zuordnung und ihre jeweilige Realisierung, müssen bedacht werden; das im Sinn der Erneuerung vielfältig zu Tuende bedarf der Reflexion, also der Theorie, damit eine im Dienst der Erneuerung stehende Praxis zur Orthopraxie werden kann. Diesen Aufgaben kann nur eine Theologie als *theologia semper reformanda* entsprechen und diese ist notwendig Theologie im Plural der Theologien.

Und schließlich: Das Zweite Vatikanum war *ein ökumenisches Konzil*, auch in dem Sinn, daß es die ökumenische Frage zu einer ihrer zentralen Aufgaben machte. Das Konzil zeigte sich betroffen über die Tatsache einer gespaltenen Christenheit. Es war nicht bereit, dieses Faktum zur bleibenden Norm zu machen oder als unabänderliches Schicksal zu übernehmen; es war bemüht, alle Kräfte zu mobilisieren, die nichtseinsollende, die sich zum immer größeren Skandal entwickelnde Trennung der Christen, in sich gegenseitig verurteilende Kirchen zu überwinden, durch den Weg einer Umkehr und Neubesinnung aller, durch die lebendige Verwirklichung der zwischen Kirchen und Christen bestehenden grundlegenden Gemeinsamkeit, durch einen gemeinsamen Weg nach vorne, durch Einigung, so daß, um es mit Joseph Ratzinger zu sagen: Kirchen Kirchen bleiben und eine Kirche werden.

Diese ökumenische Dimension des Konzils hat für die Gestalt und Form der katholischen Theologie insofern eine neue Dimension eröffnet, als die Theologie der anderen Kirchen, nicht wie in der sog. guten alten Zeit üblich, primär als zu verurteilende Gegenposition bezeichnet und als Häresie verworfen wurde, sie wurde bei möglicher Differenz als wichtiger und hilfreicher *Gesprächspartner*, als „Mitarbeiter an der Wahrheit" qualifiziert, mit dem ein umfassender, befruchtender theologischer Dialog zu führen ist und damit auch ein Dialog über den ökumenischen Weg und das ökumenische Ziel.

Wenn für unser Thema soviel vom Konzil die Rede war, das immerhin schon mehr als 20 Jahre zurückliegt, dann geschah es nicht aus Konzilseuphorie, auch nicht aus einer verklärenden Nostalgie, es geschah aus der Überzeugung, daß das Konzil in der Geschichte der katholischen Kirche der Gegenwart bis zur Stunde bedeutsam und wirksam bleibt. Im Konzil hat die katholische Kirche einen epochalen Wandel vollzogen und einen Weg eingeschlagen, der – trotz allem – immer noch mit Hoffnung und Zuversicht erfüllt auch für die anderen christlichen Kirchen und für die kommende Zeit.

Die Erinnerung an das Konzil für unser Thema wachzurufen hat seinen Grund auch darin, weil es heute Stimmen gibt, auch Stimmen von Theologen, die das Konzil für ein Unglück ansehen und für die Krise der Gegenwart und alle innerkirchlichen Schäden verantwortlich machen. Es ist jedoch ganz anders: Das im Konzil Erbrachte hat nach meiner Meinung eine bestehende Krise erkannt und die Wege zu ihrem Bestehen aufgewiesen auch in der Eröffnung für eine Theologie im Plural der Theologien.

III.

Nun ist es Zeit, den Wandel der Wissenschaft im Bereich der Theologie, als Theologie im Plural der Theologien *konkret* vorzustellen. Damit ist nicht gemeint die in den verschiedenen Fachdisziplinen: Exegese, Historie, Systematik und Praktik sich differenzierende und heute immer mehr spezialisierende Theologie, sondern ein Plural von Theologie, der die Gesamtkonzeption von Theologie jeweils betrifft.

a) Der Plural von Theologien wird heute manifest in den sog. *Adjektiv-Theologien*. Diese und die sie illustrierenden Beispiele gehen davon aus, daß es heute nicht genügt, die positiven Daten des Glaubens wie eine unbestrittene, weil überall angenommene Selbstverständlichkeit einfach vorauszusetzen, zu behaupten und sie dann systematisch zu entfalten. Es geht vielmehr entscheidend darum, die Sache der Theologie in Verbindung mit dem Menschen zu bringen, mit der Wirklichkeit, mit der Erfahrung, und diese ihrerseits mit der Sache der Theologie. Damit wird nicht das Faktische zur Norm gemacht, aber es wird zum unverzichtbaren Bezugspunkt dessen, was Norm ist.

Unter den Adjektiv-Theologien ist an erster Stelle zu nennen *die anthropologische Theologie*, die Theologie als Anthropologie versteht. Sie ist gleichsam die Achse des Wandels der Theologie: sie ist heute eine Bestimmung von christlicher Theologie überhaupt. Ihr bedeutendster Repräsentant innerhalb der katholischen Theologie ist Karl Rahner. Seine Theologie ist bei allen Themen bemüht, einmal die im Menschen liegenden Bedingungen der Möglichkeit von Glaube und Theologie zu beschreiben; andererseits geht es ihm darum, zu zeigen, welchen inneren Bezug: einen Bezug der Antwort, der Erwartung und Hoffnung der Menschen die großen Inhalte von Glauben und Theologie haben: Gott, Christus, Gnade, Heil, Erlösung, Kreuz und Auferstehung. Sonst geraten diese Inhalte in die Gefahr, wie ein Überbau, wie eine Verfremdung oder wie Mythologie zu erscheinen.

Mit der anthropologischen Theologie verwandt ist die sog. *existentiale Theologie*, die danach fragt, welches Verständnis und welche Verwirklichung von Existenz, vor allem im Sinn der individuellen, personalen Existenz, durch den Glauben vermittelt werde. Ihr bedeutendster Vertreter ist Rudolf Bultmann, Exeget und Systematiker.

Die Korrektur, Ergänzung und Weiterführung dieser Theologie, ist die sog. *politische Theologie* – eine zugestandenermaßen mißverständliche Bezeichnung. Diese Theologie will darauf aufmerksam machen, daß die Sache des Glaubens nicht nur das Individuum betrifft, im Sinn des: „Gott und die Seele" oder im Sinn des „Wie kriege ich einen gnädigen Gott"?, daß sie vielmehr auch die Öffentlichkeit, die Gesellschaft, die Welt angeht.

Mit Öffentlichkeit und Gesellschaft ist auch das Ensemble der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse und Strukturen gemeint, die den Menschen bestimmen, die ihn – je nachdem – verfremden oder unterdrücken oder befreien und ihn zum Subjekt machen. So bekommt diese Theologie eine gesellschaftskritische Funktion, die sich mit inspirierenden, verändernden, erneuernden Impulsen verbinden will.

Die hermeneutische Theologie weiß sich angeregt von der Hermeneutik der Gegenwart und ihren differenzierten Methoden, bei denen es um die Vermittlung von Text

und Sprache und um das Verstehen geht, um die Horizontverschmelzung von Einst und Jetzt. Im Anschluß daran versucht die Theologie, Glauben und Verstehen zu verbinden durch die methodisch angewandte Hermeneutik der für den Glauben maßgeblichen Texte: der Urkunde der Bibel, der textgewordenen Überlieferung in der Geschichte des Glaubens und der darin liegenden Sprachprobleme.
Daraus erwächst ein neues Verständnis von Theologie. Schrift und Überlieferung werden in diesem Horizont nicht primär zu begrifflich bereiteten, und ein für alle mal feststehenden Prämissen, die in der Form der Ableitung zu weiteren Folgerungen und Entfaltungen führen, wie dies in einer Konklusionstheologie geschah: Schrift und Überlieferung werden zu Daten, die der weiterführenden lebendigen Interpretation fähig und bedürftig sind.
Die Spannungen, die sich aus der hermeneutischen zur systematischen Theologie ergeben, sind nicht abzubauen, sondern in lebendigem Dialog und Austausch auszutragen. Diese Aufgabe ist oft schwierig und schmerzlich, manchmal wird die Spannung zum Bruch. Die gleiche Spannung ist aber auch der Ursprung der Verlebendigung und Erneuerung der Theologie.
Zu den Adjektiv-Theologien heute ist die bereits genannte Ökumenische Theologie zu zählen. Wenn man mit einem gewissen Recht sagt, die Theologen seien zum großen Teil an der Spaltung der Christenheit schuldig gewesen, dann ist heute ebenso zu ergänzen: Theologen sind maßgeblich engagiert in der Bemühung, die Trennung der Christenheit in sich ausschließende Konfessionen zu überwinden. Ohne Theologie gäbe es keine Ökumene. Im Zeichen der Ökumene soll das Konfessionelle auch der theologischen Fakultäten keineswegs aufgehoben werden. Diese sollen vielmehr wie die Konfessionen selbst – das ist ein Bild der Zukunft und der Hoffnung – zum Subjekt legitimer Vielfalt in Gemeinschaft und Einheit werden.
Es gibt heute die sog. heilsgeschichtliche Theologie, die daran erinnert, daß die Wirklichkeit, auf die sich der christliche Glaube bezieht, nicht primär Sätze des Glaubens sind, sondern vorgegebene, geschichtliche Ereignisse, Tatsachen und Taten, in denen nicht nur Fakten begegnen, sondern eine Sprache in Tatsachen. Aber diese Sprache wird nur hörbar im Kontext eines Zusammenhangs von Hoffnung und Erinnerung, in den hinein die Begebenheiten sich ereignen und wodurch die Bedeutung des Geschehens erhoben wird. Dabei wird erkannt, daß die Geschichte nicht abgeschlossen, daß sie für die Zukunft offen ist und auf sie als Gesamtzusammenhang verweist, daß sie nicht nur Werk und Manifestation des Menschen ist, sondern Bekundung einer den Menschen transzendierenden, göttlichen Wirklichkeit.
Diese wird besonders manifest in der Religionsgeschichte, sie wird spezifisch in der Geschichte Israels, in der Geschichte Jesu Christi, die ihrerseits auf das Ganze der Geschichte und damit auf das Ganze von Mensch und Wirklichkeit verweisen.
b) Die Theologie im Plural der Theologien stellt sich desgleichen heute dar in den so genannten *Genitiv-Theologien:* etwa in der *Theologie der Hoffnung, der Befreiung, der Revolution.* Damit will gesagt sein, daß nicht nur einige Themen theologisch bedacht werden, wie schon früher, etwa in der Theologie der Gnade, der Sakramente, der Arbeit, des Leidens, des Todes, sondern daß Hoffnung, Befreiung oder Revolution als Konzentration der Botschaft des christlichen Glaubens anzusehen sind, in der alles übrige zusammengefaßt werden könne. Dies geschieht nach folgendem Modell: Hoffnung ist entfalteter Glaube, Freiheit und Befreiung sind der Inbegriff der erlösenden Tat Jesu, Revolution ist die moderne Fassung dessen, was die Bibel Umkehr nennt. Diesen biblischen Inhalten entsprechen die Forderungen und Herausforderungen der Gegenwart, und eben diese haben die biblischen Inhalte wie neu entdecken lassen.

Hoffnung, Befreiung und Revolution übersteigen das Individuum. Sie wollen von mehr reden, als von der Hoffnung und der Freiheit eines Christenmenschen, auch in dessen Unfreiheit. Hoffnung, Befreiung und Revolution sind auf innerweltliche, gesellschaftliche und politische Gegebenheiten bezogen und stellen z.B. die konkreten Fragen: Was bedeutet Freiheit und Befreiung in der Situation von Unfreiheit, in Strukturen von Unterdrückung? Und vor allem: Wie soll der Weg zu Freiheit und Befreiung beschaffen sein – in der Frage von Gewalt oder Gewaltlosigkeit? Die Frage der Praxis wird oft Anlaß nicht nur zu verschiedenen Lösungen, sondern zum theologischen Konflikt; man sagt manchmal heute: Lehre eint, Praxis trennt.
Eine Genitiv-Theologie ganz anderer Art liegt vor in den heutigen Wortbildungen, etwa: *Die Theologie Afrikas, Lateinamerikas, des Fernen Ostens, die Theologie der Dritten Welt.* Darin liegt eine Pluralität von Theologien – und dies aus folgendem Grund: In diesen Ländern und Kontinenten, den ehemaligen Missionsgebieten, gab es bis vor kurzem Theologie nur als Export oder Import der europäischen und damit der abendländischen Theologie, der Theologie der Missionare. Diese war einfach und sie war Theologie im Singular. Heute entwickelt sich in den inzwischen eigenständig gewordenen Kirchen eine genuine Theologie: nicht nur insofern, als dort Probleme anstehen, die für diese Kontinente spezifisch sind und im Zusammenhang mit der Situation dort gelöst werden müssen, sondern insofern, als die dort lebendige Tradition, Geschichte, Kultur, Philosophie, Religion, nicht wie es in der Missionsgeschichte geschah, als auszurottende Hindernisse und Irrtümer anzusehen sind, sondern als Weisen und Formen der Vermittlung und der Verlebendigung des christlichen Glaubens – in Theorie und Praxis beansprucht werden.
Die Gestalt dieser Theologien hat noch keine genügend klare und umfassende Kontur, aber diese zeichnet sich deutlich ab nicht zuletzt an der Kritik der diesen Ländern bis dahin gebotenen und auferlegten Gestalt von Theologie und deren Geschichte. Dies alles verstärkt sich noch mit dem Bewußtsein, daß sich der Schwerpunkt und das Schicksal nicht nur der Menschheit, sondern auch der Christenheit mehr und mehr von Europa in die sog. Dritte Welt verlagert.
Vor dieser neuen Theologie, vor ihrem neuen Zugang zum Inhalt des christlichen Glaubens und ihrer Interpretation sollten wir keine Angst haben, wenn uns dabei auch manchmal, nach einem Wort von Gottlieb Söhngen: Hören und Sehen vergehen wird. Wir sollten uns darüber freuen. Diese neue Gestalt wird unsere Theologie bescheiden machen, aber ebenso neu herausfordern. Diese neue Theologie wird wie die Theologie im Plural der Theologien, insgesamt auch eine Widerlegung der zynischen Bemerkung von Nietzsche sein, daß die Theologie einer längst ausgedroschenen Garbe gleiche, aus der nichts mehr zu holen ist oder – das andere Bild – einem tausendmal übergossenen Tee, der kein Wasser mehr zu färben vermag.
Das bisher Gesagte führt zu der weiteren Frage, die indessen zum Teil beantwortet ist:

IV.

Was ist der Grund für die Theologie im Plural der Theologien? Der Grund gestern, wo es dies schon gab, der Grund heute, wo uns dies besonders intensiv bewußt wird und wo diese Pluralität ein bis dahin nicht bekanntes Ausmaß angenommen hat?

Der erste Grund ist *die Unerschöpflichkeit der Sache*, die in der Theologie verhandelt wird:

Wenn nach Kant die Frage: Was ist der Mensch? die letzte und bleibende Frage des Menschen ist, dann ist die in der Theologie zu verhandelnde Frage nach dem Menschen in der Gestalt der Frage: Der Mensch und Gott, Gott und Mensch, Gott und Bild des Menschen, Gott und Menschenwürde ein ebenso bleibendes, wie immer und vielfältig zu bedenkendes Thema, mit dem die Menschen und die Theologen niemals in einem irgendwie gedachten Fortschritt zu Ende kommen werden.

Ich kann den Gedanken von der Unerschöpflichkeit der Inhalte der Theologie auch konkretisieren in dem biblischen Wort von den unerschöpflichen Reichtümern Jesu Christi – ein Wort, das sich bis zur Stunde bewahrheitet, nicht zuletzt in der großen Aufmerksamkeit, die gerade Jesus heute auch außerhalb der christlichen Kirchen findet.

Der Grund für eine Theologie in der Gestalt von Theologie im Plural der Theologie liegt ferner in der *Subjektivität des Theologen*, der in seiner Weise, mit seiner Perspektive, mit seinen Problemen, mit seiner Intelligenz den christlichen Glauben oder noch umfassender das Christsein, zu erschließen, zu verstehen, zu begründen und zu rechtfertigen versucht.

Auch hier sei eine Bemerkung eingeschaltet, die eine Differenz zu früher darstellt. Man glaubte lange Zeit, daß der Glaube, vor allem als Inhalt des Glaubens zu verstehen sei und daß dieser so eindeutig objektiviert und systematisiert werden könne bzw. müsse, daß das Subjekt dabei so gut wie keine Rolle spiele, daß die Wahrheit des Glaubens gleichsam ohne die Vermittlung des Subjekts angeeignet werden könne oder vielmehr, daß die Aneignung des Glaubens umso mehr ihm gemäß sei, je mehr die Subjektivität dabei reduziert bzw. ausgeschaltet sei. Daraus hat man auch lange Zeit gefolgert, daß die in der Neuzeit entdeckte Subjektivität eine Gefahr für den – objektiv zu fassenden – Glauben darstelle, daß Anthropologie im Gegensatz zur Theologie stünde, daß Anthropozentrik die Kampfansage gegen die Theozentrik sei.

Daß letztere geschichtlich sich weithin so darstellt, ist nicht zu bestreiten, aber es ist zu bestreiten, daß dies so sein muß, ja so sein darf. Man muß vielmehr sagen: Die unbestreitbare Kluft zwischen dem Denken der Neuzeit und dem christlichen Glauben im Namen des Subjekts und der Subjektivität kommt von der versäumten, bzw. nicht gelungenen Vermittlung von Anthropologie und Theologie, von Wahrheit, Subjektivität und Freiheit, von Glaubensinhalt und Glaubensvollzug.

Die Subjektivität des Theologen und seiner Theologie bedeutet immer auch *geschichtlich geprägte Subjektivität*. Jede Form geschichtlicher Darstellung ist zugleich Verwirklichung und Begrenzung der jeweils geschichtlich vermittelten Inhalte. Nirgendwo gibt es die reine und totale Verwirklichung. Geschichtlichkeit bedeutet deshalb Perspektivität. Aus der Perspektivität folgt die *Pluralität als Reichtum der Perspektiven*, konkret der auf die Sache des Glaubens blickenden Theologien. Sie bedeuten keine Auflösung in Relativismus, wenn die Perspektive auf die Sache bezogen bleibt, wenn eine Perspektive die andere nicht ausschließt, sondern ihr Raum gewährt, ja sie sogar erforderlich macht.

Die Subjektivität des Theologen ist auch die Subjektivität dessen, der in *Intersubjektivität* existiert, der von der Situation, dem geistigen, kulturellen, gesellschaftlichen, politischen Kontext seiner Zeit geprägt und darin eingewiesen ist. Er hat die darin liegenden Herausforderungen, Schwierigkeiten und Chancen in die Bemühung seiner theologischen Arbeit einzubringen, um Theologie hier und heute vertreten zu können: Im Sinn der biblischen Forderung: „Seid allezeit bereit, Antwort, Rechenschaft zu geben – jedermann, der euch nach dem Grund eurer Hoffnung fragt" (1 Petr. 3,15).

Antworten sind nur Antworten, wenn sie *Antworten auf wirkliche Fragen* sind – sonst gehen die Antworten ins Leere, ja ins Nichts, weil sie nichts und niemand treffen. Neue Fragen rufen neue Antworten hervor und erschließen neue Seiten und Dimensionen des christlichen Glaubens.

Diese Fragen werden der Theologie heute nicht nur wie früher der Philosophie gestellt, die wie die Theologie das Ganze der Wirklichkeit bedenkt und nach deren Grund und Wesen fragt. In der Philosophie sah man auch den Geist einer Zeit gefaßt. Deshalb war Philosophie der bevorzugte Partner der Theologie. Heute stellt sich die Philosophie schon von der Zielbestimmung her oft anders, und im Plural von Philosophien dar, etwa als Sprachtheorie der empirischen Wissenschaften. Dazu kommt die Pluralität der übrigen Wissenschaften, der Psychologie, der Soziologie, der Linguistik, der Wissenschaftstheorie, ferner der Pluralismus der weltanschaulichen, politischen und gesellschaftlichen Systeme, der Naturwissenschaft, der Medizin und Technik, der Verhaltensforschung, und nicht zuletzt die Herausforderung durch die nichtchristlichen Religionen.

Wenn ich recht sehe, konzentrieren sich diese Fragen heute alle wiederum in der *Frage um den Menschen*, um seine Wirklichkeit, um seine Erfahrung, um seine Welt. Es gibt heute kein System und keine Ideologie, die nicht feierlich erklären, es gehe ihnen um nichts als um den Menschen, um sein Subjektsein in dieser unserer Welt und Zeit.

Deshalb ist *der anthropologische Kontext*, zu dem die Wirklichkeit der Welt des Menschen gehört, der eigentümliche Text und der plurale Kontext heutiger Theologie. Die Verbindung: Theologie und Anthropologie will sagen, daß das Grundthema der Theologie von allem Anfang an der Mensch war. Ihr Thema heißt: Gott und Mensch – Gott wird Mensch. Kann man Größeres und Tieferes vom Menschen sagen?

Daraus folgt auch: Die Fragen des Menschen können die Inhalte des christlichen Glaubens nicht vorwegnehmen und vorentscheiden – das wäre die mißverstandene theologische Anthropologie –, aber die Inhalte des christlichen Glaubens, die gerade nicht vom Menschen entworfen sind, sondern von ihm empfangen werden, wie z.B. der Inhalt von Kreuz und Auferstehung Christi, werden *in lebendige Korrelation* gebracht zu den Fragen des Menschen, zum Menschen als Frage.

Die Verbindung von Theologie und Anthropologie hat ihre Konzentration im innersten Bezugspunkt des christlichen Glaubens in der geschichtlichen Gestalt von Jesus, dem Christus. Damit wird die anthropologische Theologie durch die *Christologie* konkretisiert. Den inneren Zusammenhang hat Karl Rahner in die Formel gebracht: *Anthropologie ist defiziente Christologie*, Christologie ist sich selbst transzendierende Anthropologie. Das Christliche ist die bewußte Inbesitznahme des Geheimnisses des Menschen.
Das ist möglich, weil in Jesus Christus die Verbundenheit des Menschen mit Gott, die das Menschsein bestimmt, in der Weise einer einmaligen Existenz, in der Weise des Sohnes gegeben war. Deshalb ist Jesus Christus auch das schlechthinnige Bild des Menschen, – das *Ecce Homo*. In der Formulierung von Karl Rahner: „Jesus Christus ist der Höchstfall des Menschen, insofern dieser auf Gott als die absolute Selbsttranszendenz angelegt ist, wie sie in Jesus begegnet, die in eins fällt mit der Selbsttranszendenz Gottes auf den Menschen hin".
Theologie als Anthropologie, Christologie als Anthropologie, das bedeutet im Kontext der heutigen anthropologischen Fragestellung:
Die Theologie tritt mit ihren Aussagen in die *Konkurrenz* mit heutigen Weltanschauungen und Ideologien, deren Konzeption vom Menschen ein: Sie kann sich dem nicht entziehen, sie braucht davor nicht erschrecken; auch nicht, wenn sie sich dabei unter die Bedingungen einer Hypothese zu stellen hat. Das Christliche kann der Wirklichkeit, der Erfahrung des Menschen im Leben und im Tode standhalten und empfängt durch die Bewährung auch das Zeichen der Wahrheit als Bewahrheitung, der *Verifikation*. Anders gesagt:
Die Wirklichkeit und die Erfahrung des Menschen im Leben und Sterben des Menschen werden nicht hinreichend bedacht, nicht umfassend erkannt und im Grunde verstanden, wenn in ihnen nicht die alles bestimmende Wirklichkeit mitbedacht wird. Der Name der alles bestimmenden Wirklichkeit ist Gott.
Damit nehmen wir noch einmal Bezug auf die Gegenwart. Wir können heute nicht davon ausgehen, daß *Gott*, ein Wort, das immer noch sehr häufig in unserem alltäglichen Sprachspiel auftaucht, eine allen bekannte selbstverständliche Voraussetzung und eine von allen akzeptierte Wirklichkeit wäre.
Die Frage Tucholskys: „Wer ist das eigentlich Gott?" ist heute zur Frage ungezählter Menschen geworden; nicht weniger das Wort von Wittgenstein: „Sätze über Gott sind sinnlose Sätze". Hier manifestiert sich die Not gegenwärtigen Redens von Gott. Es bleibt kein anderer Weg, als *indirekt von Gott* zu sprechen, indem wir vom Menschen reden und von seiner Existenz, die „Dasein im Empfang" ist und indem wir an die letzten Voraussetzungen seines Fragens und Handelns rühren, an die Bedingungen seiner Möglichkeit, radikal und selbstlos gut zu sein, zu vergeben, Verantwortung zu übernehmen, dem Gewissen zu folgen, sein Dasein, den Tod anzunehmen und mit den Menschen in unbegrenzter Solidarität zu stehen.
Von Gott ist zu sprechen als der letzten Begründung für die Würde und das Recht der Menschen, der Lebenden und der Toten, für die Begründung dafür, warum Liebe besser sein soll als Haß, von Gott ist zu sprechen nicht als der Behinderung, sondern als Voraussetzung unserer Freiheit. Die Rede von Gott ist ins Spiel zu bringen mit der Frage nach dem Sinn des Daseins, die immer eine Frage nach dem

Ganzen und nach den Zusammenhängen des einzelnen ist, der im Bestehenden innerweltlich, innergeschichtlich nicht gefunden wird.
Das Ergebnis eines solchen Redens ist kein gestaltloses Es, sondern eine Wirklichkeit, von der zum mindesten zu sagen ist: sie kann nicht unter dem Niveau dessen liegen, dessen alles bestimmende Wirklichkeit sie ist d.h. unter dem Niveau dessen, was *Person* meint. Dem entspricht es, daß eine geschichtliche Person, Jesus von Nazaret, die endgültige, unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes ist. Von Gott reden heißt deshalb von Jesus zu sprechen. Der Gekommene ist der Erwartete, Gesuchte, Gefragte, der zugleich unsere Antworten zu Fragen macht.

V.

Das Gesagte sei mit *einigen Thesen* beschlossen.
a) Die jetzige Gestalt der Theologie im Plural der Theologien und ihren konkreten Modellen löst eine Theologie ab, die primär behauptet, beansprucht und sich auf nicht zu befragende Daten zurückzieht: „Es steht geschrieben", „es ist Dogma" – und die damit den besonderen Status der Theologie als Theologie im Singular zu erheben sucht. Für eine solche Auffassung ist auch die Frage belanglos, ob Theologie in irgendeinem Sinn Wissenschaft genannt werden kann und in einer Universität noch ein Heimatrecht hat. In einer solchen Option verfehlt Theologie sich selbst, sie verfällt zunehmend der Weltlosigkeit und findet ihren Platz im Getto.
b) Die Theologie im Plural der Theologien versteht ihre Aufgabe nicht als ihr von oben verordnete Hausaufgabe mit den Erwartungen bestimmter Ergebnisse, sondern als eigenständige, verantwortliche Funktion für den christlichen Glauben und für das Christsein mit all seinen Implikationen in der vom Theologen existentiell bejahten Gemeinschaft der Glaubenden, der Christen, der Kirche. Insofern ist jede Theologie *kirchliche Theologie* – ohne dies verlöre sie ihren Ort und ihren Boden. Theologie, die sich dazu als ihrer Vorgabe und ihrem Wirklichkeitsbezug bekennt, legt damit ihre Karten auf den Tisch und spricht von den sie bestimmenden Voraussetzungen.
Theologie hat in der Gemeinschaft der Glaubenden den Dienst der Reflexion. Er kann ein inspirierender, erneuernder, ein kritischer und manchmal auch ein prophetischer Dienst sein mit den Risiken, die den Propheten oft beschieden waren: zu Lebzeiten Verfolgung, nach dem Tod Denkmäler.
Das „Lehramt" der Theologen steht nicht im Gegensatz zum *Lehramt der Leiter der Kirche*, konkret von Papst und Bischöfen, sondern – so sollte es sein – in Kooperation, im gemeinsamen Dienst am Glauben und in der Verantwortung für ihn. Diese Kooperation ist umso notwendiger, als eine bloß formale Autorität auch im Bereich von Glaube und Glaubensgemeinschaft heute nicht mehr genügt. Zu ihr muß die Kraft des Argumentativen, der Begründung kommen, sonst laufen die Weisungen Gefahr, nicht rezipiert zu werden – zum Schaden aller, nicht zuletzt zum Schaden für die Autorität selbst, deren Entscheidungskompetenz und Verantwortung unbestritten bleibt.
c) *Kontroversen* innerhalb der theologischen Diskussion – sie muß es geben nach der alten Bestimmung: theologia disputat – sollten nicht durch vorschnelle amtliche

Verfahren oder Verbote abgebrochen werden. Das gelingt ohnehin nicht, die Pro
bleme suchen sich weiterhin ihren Weg und drängen ans Licht. Kontroversen solle
der Aufgabe und der Verantwortung der Theologie im Plural der Theologien anheim
gegeben werden. Die besseren Argumente, werden sich durchsetzen. Auch di
Theologie kann ein Fluß sein, der sich selbst reinigt.
d) Theologie im Plural der Theologien widerspricht nicht der zu Recht geforderte
Einheit des Glaubens und im Glauben. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Theo
logie selbst ihren Bezugspunkt zum Glauben und zu dessen klar erkennbaren Mitte
„Gott in Christus das Heil der Welt" verloren hätte – aber dann wäre sie nicht meh
Theologie; oder wenn sich eine Theologie im Plural der Theologie absolut setzte
wenn sie den Dialog verweigert, als alleinseligmachend sich gerierte und alles auße
ihr verketzerte.
Theologie im Plural von Theologien, also die heutige Gestalt von Theologie, ist kei
Gegensatz, sondern *Ausdruck einer Einheit des Glaubens*, zu dessen Bestimmung e
gehört, lebendig, dynamisch, dialogisch und schöpferisch zu sein. Wahrheiten kön
nen nur miteinander leben, eine allein stirbt.
e) Eine Theologie im Plural von Theologien hat ihren legitimen Platz an eine
Universität im Plural der Wissenschaften und ihrer Methoden. Wenn immer wiede
versucht wurde, Theologie aus dem Haus der Universität zu verweisen, dann bleib
zu fragen, ob die Universität ihrem Anspruch gerecht wird, *das Ganze der Wirklichkei*
methodisch zu bedenken, ob das Ganze umfassend gedacht werden kann, wenn di
alles umfassende Wirklichkeit: Gott, ausgeblendet wird und das, was damit zu
sammenhängt an Wirklichkeit, an Erfahrung, an Geschichte. Der Auszug de
Theologie bedeutete einen Verlust an Erkenntnis und Orientierung, einen Verlust an
Kultur und Tradition, die uns, die diese unsere Zeit und Welt geprägt und im Grund
legenden bestimmt haben, auch wenn das weithin vergessen sein sollte. Das Dasein
der Theologie in unseren Fakultäten will und soll an diese Gründe erinnern, damit
die Quellen und Brunnen nicht versiegen, von denen wir bis heute leben.
Zuletzt: Bei aller Gemeinsamkeit, die die Theologie mit den übrigen Wissenschaften
verbindet in der Erschließung und Deutung der Wirklichkeit der Welt und des
Menschen – die Theologie und ihre Sache, die Sache mit Gott will im Haus der
Wissenschaften darauf hinweisen, daß der Mensch, *der einzelne Mensch, ein großes
Geheimnis ist*. Er ist mehr und anders als das, was der Fall ist, als das Ensemble der
ihn bestimmenden Faktoren, er ist mehr auch als alle „Ismen" und mehr als das,
was in den Wissenschaften erkannt, begriffen und produziert werden kann. Der
Mensch lebt nicht vom Brot allein.
Dies, auch dies zu sagen, ist die Sache der Theologie im Plural der Theologien.

Johannes Gründel

Ist Moral heute noch verbindlich?

Unter „Moral" eines Menschen, einer gesellschaftlichen Gruppe oder eines Volkes wird weithin das Ethos verstanden, jene grundlegenden Überzeugungen, die für das Verhalten ausschlaggebend sind. Im Ethos kommen zeitgenössische Wertvorstellungen zum Tragen. Wer über die Verantwortung des Menschen sprechen will, über Gewissen und sittliche Normen, wird am Ethos und an den Moralvorstellungen der Adressaten anknüpfen, um von hier aus den Zugang zu einem vertieften Verständnis von sittlicher Verantwortung und Handeln aus christlichem Glauben zu erreichen. Die Frage, ob Moral noch verbindlich ist, weitet sich somit aus auf die Frage, woran der Christ heute überhaupt noch Orientierungshilfen besitzt. Im folgenden soll zunächst eine Analyse zeitgenössischer Tendenzen in Gesellschaft und Kirche versucht werden, um dann das Spannungsfeld von Gesetz und Verantwortung aufzuzeigen.

I. Analyse zeitgenössischer Tendenzen in Gesellschaft und Kirche heute

1. „Vertrauen ist gut – Kontrolle besser!"

In einer chinesischen Parabel kommt eine für unsere Zeit charakteristische Grundhaltung besonders deutlich zum Ausdruck[1]:

Die Brautleute hatten nicht viel Geld; aber dennoch waren sie der Meinung, daß viele Menschen mitfeiern sollten. „Geteilte Freude ist doppelte Freude", so dachten sie. „Es sollte ein großes Fest werden", so beschlossen sie, „mit vielen Gästen; denn warum sollte unsere Freude nicht ansteckend sein?" so fragten sie sich. „Es herrscht unter den Menschen ohnehin mehr Leid als Freude." – Also baten sie die Eingeladenen, jeden, eine Flasche Wein (Reiswein) mitzubringen. Am Eingang würde ein großes Faß stehen, in das sie ihren Wein gießen könnten. Und so sollte jeder die Gabe des anderen trinken und jeder mit jedem froh und ausgelassen sein.
Als nun das Fest eröffnet wurde, liefen die Kellner zu dem großen Faß und schöpften daraus. Doch groß war das Erschrecken aller, als sie merkten, daß es nur Wasser war. Versteinert saßen oder standen sie da, als ihnen allen bewußt wurde, daß eben jeder gedacht hatte: die eine Flasche Wasser, die ich hineingieße, wird niemand merken oder schmecken. Nun aber wußten sie, daß jeder so gedacht hatte. Jeder von ihnen hatte gedacht: heute will ich mal auf Kosten anderer feiern. – Unruhe, Unsicherheit und Scham erfaßte alle, nicht nur, weil es lediglich Wasser zu trinken gab. Und als um Mitternacht das Festspiel verstummte, gingen alle schweigend nach Hause. Jeder wußte: das Fest hatte nicht stattgefunden.

Ist nicht in einer Wohlfahrtsgesellschaft wie der unseren das Empfangen oder Haben wollen – womöglich noch als ein Pochen auf ein Recht dazu – vorrangig? „Was habe ich davon? Was springt für mich heraus, welchen Profit kann ich bei möglichst geringem Einsatz – gegebenenfalls auch noch auf Kosten anderer – herausschlagen?" So oder ähnlich lauten doch die Parolen, die sicherlich in einem Wirtschaftsgefüge einer auf Leistung und in Konkurrenz stehenden Gesellschaft die Funktion eines Motors einnehmen, die aber ein menschliches Miteinanderleben keineswegs humaner machen. Die Parabel deutet auch an: Wo das auf mich gesetzte Vertrauen mißbraucht wird, ja wo es überhaupt nicht mehr gewährleistet erscheint, hört menschliche Gemeinschaftsfreude und menschliches Feiern auf. Dann tritt an die Stelle des Vertrauens jenes Mißtrauen, das zu einer zunehmenden Bürokratisierung, im Extremfall zum Polizeistaat führen muß – entsprechend dem Axiom: Vertrauen ist gut, Kontrolle besser. Wir alle klagen über den zunehmenden Bürokratismus unserer Gesellschaft, rügen den Freiheitsverlust und wissen zugleich nicht, daß wir überall dort, wo wir Vertrauen mißbrauchen, auch Mißtrauen säen und beitragen zu jenen gesellschaftlichen Reaktionen, die wir als unmenschlich beklagen. Es dürfte nicht schwerfallen, einen ganzen Katalog solcher kleinerer oder größerer Vertrauensbrüche – oder vielleicht auch schon Folgen eines fehlenden Vertrauens – aufzuzählen, angefangen bei der kaschierten Steuererklärung, der geheimen Schadloshaltung bei Inanspruchnahme einer Versicherung, um etwa neben dem abgedeckten Schaden auch noch andere nicht mit darunter fallende kleinere Schäden bezahlen zu lassen, bis hin zur Möglichkeit, auf Kosten anderer „krank zu feiern". Liegt vielleicht auch dem heute unter jungen Menschen anzutreffenden Phänomen einer „Ehe ohne Trauschein" oftmals ein Mißtrauen zugrunde gegenüber der eigenen Person und dem Partner: man will sich nicht endgültig auf Lebensdauer festlegen, ein Ausweg soll offengehalten werden, falls es nicht „klappt". Das letzte Vertrauen, das ja für die „Trauung" (!) einer sakramentalen Ehe gefordert wird, fehlt.

2. Der Verlust der Dimension der Transzendenz

Eine weitere Eigenart unserer Gesellschaft ist eine Verkümmerung des Blickes für die Transzendenz, für die Tiefendimension unserer Wirklichkeit. Sie kommt in der „Erzählung vom modernen Menschen" zum Ausdruck[2]:

Ein „moderner" Mensch verirrte sich in der Wüste. Die unbarmherzige Sonnenglut hatte ihn ausgedörrt. Da sah er in einiger Entfernung eine Oase. Aha, eine Fata Morgana, dachte er, eine Luftspiegelung, die mich narrt. Denn in Wirklichkeit ist gar nichts da. Er näherte sich der Oase, aber sie verschwand nicht. Er sah immer deutlicher die Dattelpalmen, das Gras und vor allem die Quelle. Natürlich eine Hungerphantasie, die mir mein halb wahnsinniges Gehirn vorgaukelt, so dachte er. Solche Phantasien hat man gewöhnlich in meinem Zustand. Jetzt höre ich sogar das Wasser sprudeln. Eine Gehör-Halluzination. Wie grausam die Natur ist. Kurze Zeit später fanden ihn zwei Beduinen tot. „Kannst du so etwas verstehen?" sagte der eine zum anderen, „die Datteln wachsen ihm beinahe in den Mund und dicht neben der Quelle liegt er verhungert und verdurstet. Wie ist das möglich?" Da antwortete der andere: „Er war ein moderner Mensch."

Wo die Dimension der Transzendenz verlorengegangen ist, wo sich menschliches Leben nur noch auf das Diesseits bezieht, verliert Leben seinen Sinn. Der amerikanisch-österreichische Soziologe P. L. Berger hat in seinem zu Beginn der siebziger Jahre erschienenen Buch „Auf den Spuren der Engel" aufgerufen, wieder die Transzendenz menschlicher Wirklichkeit ernst zu nehmen und die Spuren der Engel in diesem unseren Leben neu zu entdecken[3].

Wo die Ausrichtung auf eine diese Welt übersteigende Wirklichkeit völlig verloren geht, versucht der Mensch, diese irdische Wirklichkeit als letzte Größe zu „vergötzen", alles Glück und alle Erwartungen in diesen seinen Lebensweg einzufangen – ein Versuch, der mißlingen muß. Ein verkürztes Glücksverständnis ist die Folge. Hinzu kommt, daß dann dem einzelnen jede Belastung, jede Erschwernis abgenommen wird. Bereits bei geringfügigen Enttäuschungen erweist sich ein solches Leben, das sich selbst Sinn zu geben versucht, nicht mehr als lebenswert, brechen Menschen unter diesen Enttäuschungen zusammen. Die Suizid-Statistiken und Erfahrungen mit Suizidversuchen unserer Zeit sprechen hier eine nicht zu überhörende Sprache.

Wo man dem Menschen alle Belastungen abzunehmen versucht, verliert er die Voraussetzung für die Bewältigung der Lebensaufgaben. Heute bedarf es wieder neuer Zeichensetzungen, etwa eines frei gewählten Verzichtes als Ausdruck dafür, daß irdisch-menschliche Werte nicht Letztwerte sind. Unser Verhalten ist weithin durch eine Passivität gekennzeichnet. Erst wenn eine Ölkrise oder ein Gesetz unserem Verhalten Schranken auferlegen, werden diese hingenommen. Hier könnte die frei gewählte Bescheidenheit, Armut, die frei gewählte Ehelosigkeit – wie sie etwa auch im Eintritt in eine Ordensgemeinschaft mit dem freien Angebot des Gehorsams geschieht – heute ein Zeichen sein in unserer Zeit, für manche Menschen zwar nur ein unverständliches Fragezeichen, dennoch aber ein Zeichen, daß menschliches Leben keineswegs verkümmert oder verarmt, sondern heranreift, wenn man nicht alle vordergründigen materiellen Werte als notwendig für das Glück menschlichen Lebens erachtet, sondern offen bleibt für zwischenmenschliche Beziehungen, Begegnungen und letztlich auch offen bleibt für jene Transzendenz, in der uns Gott begegnet.

3. Tendenzen innerhalb der Theologie

In der Theologie – speziell in der Moraltheologie – zeichnet sich bereits seit Mitte dieses Jahrhunderts ein neuer Ansatz ab, der in den Texten des II. Vatikanischen Konzils seinen Niederschlag gefunden hat. Man könnte diese Tendenz charakterisieren als Entwicklung von einer Gesetzesmoral zur Verantwortungsethik, von einer mehr noch unmündigen Haltung eines Gehorsams zu jener für das sittliche Verhalten geforderten frei bejahten Antwort auf Gottes Anruf in der jeweiligen Situation als dem eigentlich reifen Gehorsam dessen, der – um mit Paulus zu sprechen – sich in der „Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes" weiß (vgl. Röm 8, 21). Eine Moraltheologie, die sich vornehmlich als Sündenlehre verstand und als solche in früheren Jahrzehnten bisweilen in christlicher Erziehung und Pastoral noch vorherrschte, erscheint überholt. Sie wird auch dem modernen Lebensgefühl nicht mehr gerecht. Man weiß heute, daß es verhängnisvoll war, die ersten moralischen Forderungen an das Kind nur in Form von Verboten heranzutragen: „du sollst nicht . . .";

eine sprachliche Analyse damaliger Formulierungen läßt uns heute erkennen, w
unzureichend eine solche Pastoral war, die etwa zum 6. Gebot nur zu sagen wußt
„Du sollst nicht Unkeuschheit treiben!"
Die Sprache verrät den Menschen! Versuchen wir einmal, nur diesen Befehlssa
zu analysieren: die doppelte Verneinung, das abstrakte Wort „Keuschheit" u
schließlich jenes aggressiv wirkende Verb „treiben". Was mag da in den Hirnen d
Kinder vorgegangen sein? Welches armselige Verständnis menschlicher Sexualit
und Erotik liegt solchen Reden zugrunde? Mußte nicht hier einerseits eine Sünde
angst, die jedwedes Triebbegehren bereits mit Schuldgefühlen belegte, dem hera
wachsenden Menschen die Freude am christlichen Glauben verderben und chri
lichen Glauben geradezu als ein Nein zu wesentlichen menschlichen Werten ersche
nen lassen? Bei wievielen nur mehr dem Namen nach lebenden Christen, erst rec
bei Katholiken, würde die Frage nach ihren ihnen zukommenden christlichen Ve
pflichtungen lediglich beantwortet werden mit dem Hinweis auf die *Pflicht* zu
Teilnahme am Gottesdienst, zur Einhaltung gewisser kirchlicher Gebote oder m
dem Hinweis auf Verbote.
Heute ist auch der Moraltheologie bewußt, daß in den traditionellen Todsünde
katalogen die Akzente falsch gesetzt wurden. Während Fehlverhaltensweisen in
Bereich der Sexualität oder Konflikte mit der Autorität zu stark betont, als di
eigentlichen schweren Sünden angesehen wurden, ging man über Verstöße gege
das Gemeinschaftsleben, gegen soziale Gerechtigkeit und gegen die Liebe oft leicht
fertig hinweg. Durch eine strenge Gehorsamsforderung und die negative Wertun
kindlichen Trotzes wurde bereits frühzeitig beim Kind die Entwicklung zu Freihe
und Selbständigkeit gehemmt. Eine rigorose Moral mit Verbot und Strafe ließ kein
rechte Freude am christlichen Glauben aufkommen. Wie gesagt, solche Fehlent
wicklungen sind heute weithin überwunden. Doch neue Gefahren zeichnen sich ab
Man ist versucht, auf Normierungen gänzlich zu verzichten oder diese nur negati
zu bewerten. Zahlreiche Menschen sind verunsichert und fragen: was gilt heut
überhaupt noch? Gibt es noch Sünde und Schuld, noch Orientierungen für die per
sönliche Grundhaltung und für ein sachgerechtes Tun?
Gerade die Moraltheologie weiß sich wieder neu gefragt und aufgerufen, Hilfe
im Sinne der Ausrichtungen oder Weisungen zu vermitteln. Theologische Reform
ansätze bleiben aber fruchtlos, wenn sie nicht von der Basis aufgenommen und vo
einer redlichen Grundhaltung der einzelnen Glieder einer Gemeinde getragen wer
den. Es bedarf neuer Hilfen, um Menschen, die in oberflächlicher Zerstreuung leben
wieder zu einer Sammlung und Selbstfindung den Weg zu eröffnen. Auch Psycho
logen weisen auf die Aufgabe hin, die dunklen Schattenseiten der einzelnen Person
aufzuhellen, damit wir der Gefahr entgehen, unsere Fehler auf andere Personen oder
auf eine imaginäre Gesellschaft wie mit einem Bildwerfer zu projezieren, zugleich
aber dann nur an einer Gesellschaftsreform, aber nicht mehr an einer persönlichen
Umkehr zu arbeiten. Es ist ja leichter, zur Entlastung seiner selbst auf die Splitter
im Auge des Nächsten zu verweisen und gleichzeitig die Balken im eigenen Auge zu
übersehen. Für eine Besinnung auf die gemeinsame Verantwortung innerhalb der
Gemeinde aber bedarf es auch von seiten der Theologie entsprechender Hilfen und
Hinweise.

4. Tendenzen in der Kirche von heute

Wer nun meint, die auf dem II. Vatikanischen Konzil einsetzende Aufbruchsstimmung sei weitergegangen, habe in der Kirche neue Ermunterung, ein neues Bewußtsein des Miteinander zwischen den Konfessionen in Gang gebracht und entfalte sich so gradlinig weiter, der muß sich heute von der Realität eines besseren belehren lassen. Zunehmend schlägt sich so etwas wie Unsicherheit, Angst, ja bisweilen sogar Lähmung und sogar stillschweigend eine innere Auswanderung (Emigration) aus der Kirche, ja auch aus dem Christentum nieder. Hat man zuviel erwartet, zu euphorisch den Aufbruch der 60er Jahre bewertet? Ist man enttäuscht von dem zunehmenden Mißbrauch der Freiheit oder von der Unreife, die sich immer wieder niederschlägt? Skepsis und Mißtrauen breiten sich offensichtlich auch innerhalb der Kirche aus: Mißtrauen der Gläubigen gegenüber der Autorität und gegenüber den Theologen, Mißtrauen der Theologen gegenüber kirchlicher Autorität, Mißtrauen der Bischöfe und des kirchlichen Lehramtes gegenüber theologischen Meinungen. Gleichviel, wie man die Angelegenheit um den „Fall Küng" beurteilen mag, sie ist sicherlich für beide beteiligten Seiten nicht gerade ein ermutigendes Beispiel dafür, wie man mit Konflikten umgeht, geschweige denn, wie man sie löst. Manches hätte hier behutsamer, auch noch in einer offeneren Weise und ohne ein Freund-Feind-Schema vollzogen werden können.
Auch von der Theologie wurden und werden Fehler begangen, nicht bloß im Sinne von Arroganz oder Überheblichkeit bei der Darstellung einzelner theologischer Positionen, sondern vor allem dadurch, daß auch eine Theologie einem Wissensoptimismus gehuldigt und viele geistreiche Gedanken artikuliert, in Büchern niedergeschrieben und auf Vorträgen verkündet hat, manchmal aber zu wenig vom Heiligen Geist inspiriert wurde. Mir dünkt, daß der Heilige Geist nicht so sehr seinen Sitz im Kopf, sondern vielmehr im Herzen hat. Christsein ist darum nicht so sehr Sache des Wissens, sondern einfach das In-der-Gnade-Gottes-leben und sich im Heiligen Geiste dieser Gnade erfreuen. Ein namhafter Prediger hat vor Jahren einmal unsere Zeit als eine „Revolte gegen den Heiligen Geist" charakterisiert (Suso Braun). Der Mensch dieser Tage habe zwar viel Geistreichigkeit produziert, aber den Heiligen Geist aus seinem Leben ausgeschaltet. Er brauche sich dann auch nicht zu wundern, wenn entsprechend Dämonen in ihm Platz nehmen – böse Geister, die viele Namen und noch mehr Masken besitzen: Habsucht, Geiz und Neid, Sexus, Machthunger, brutale Gewalt. – Uns tut ein lebendiger Glaube not! Solch lebendiges Glaubensbewußtsein würde Vertrauen einflößen und Angst beseitigen. Dieses mangelt offensichtlich einer Kirche, die – ähnlich den Jüngern vor dem Pfingstfest – sich wieder in einem Raum abschließen und verstecken möchte. Immerhin war es Martin Luther, der in besonderer Weise Glauben als Vertrauen und Ermutigung herausgestellt und von Christen seiner Zeit gefordert hatte. Mancher hat den Eindruck, daß auf dem Schiff christlichen Glaubens – in den christlichen Kirchen – während des stürmischen Seeganges Jesus noch schläft. ER aber, von uns als den Geängstigten geweckt, ruft uns zu: „Was seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen!" (Mt 8, 26)

II. Der Christ im Spannungsfeld von Gesetz und Verantwortung

1. Voraussetzungen der Verantwortung des Christen

Fragt man nach den Voraussetzungen christlicher Verantwortung, so werden heu von Moraltheologen vornehmlich drei Elemente herausgestellt:

a) Das allem menschlichen Handeln vorausgehende und es begleitende Hande Gottes, wie es als Einleitung zum Dekalog zum Ausdruck kommt: „Ich bin d Herr, dein Gott, der dich (gemeint ist das Volk Israel) aus der Knechtscha Ägyptens herausgeführt hat . . .“ – Gott ist also einer, dem es um die Freihe des Menschen geht, nicht um Sklaverei und Knechtschaft: „*Darum* sollst d keine anderen Götter neben mir haben“ (Ex 20, 1 f). Wo dieses Handeln Gott wieder in den Vordergrund menschlichen Bewußtseins rückt, wird menschliche Handeln neu umschrieben als eine Handlungsweise, in der auch Gottes Hande transparent und erkennbar wird und *Antwort* auf den vorausgehenden Ruf Gott geben will. Das meint ja Verantwortung. Verantwortung vor einem Gesetz kan ich als Mensch kaum haben. Ich kann mich nur vor einem Du letztlich veran wortlich fühlen.

b) Zu den Voraussetzungen christlicher Verantwortung zählt auf seiten des Me schen die sittlich gute Handlung, die responsorialen Charakter trägt, aber au Freiheit und Mündigkeit gründet. Die sittliche Qualität menschlichen Handeln wird wesentlich mitbestimmt durch die ihr zugrundeliegende Ausrichtung od Grundentscheidung des Menschen. Selbst wenn wir einer bloßen Gesinnung moral nicht das Wort reden können, so bleibt doch die Gesinnung die Seele d Sittlichkeit. Menschliches Handeln sollte stets in Übereinstimmung mit dies Überzeugung und Grundeinstellung stehen. Diese innere Stimmigkeit komm heute in der Gewissenslehre, wie sie das II. Vatikanische Konzil, im Mittelalte auch schon Thomas von Aquin formuliert und Luther praktiziert hat, zum Au druck; sie trägt ganzheitlich-personalen Charakter. Diese grundsätzliche Bereit schaft, dem in der Situation an uns ergehenden Ruf Gottes zu antworten – dari beruht formal unsere „Verantwortung“ – prägt menschlichem Handeln de eigentlichen Stempel der Sittlichkeit auf, macht es zur *sittlich guten* Handlung Der Apostel Paulus geht im Römerbrief sogar so weit, daß er alles Handeln, wa nicht auf solcher Überzeugung gründet (wobei er Überzeugung mit Glaube gleichsetzt), als Sünde bezeichnet: „Alles, was nicht aus Glauben geschieht, is Sünde“ (Röm 14, 23).

c) Dennoch bleibt uns nicht bloß rein formal aufgetragen, auf Gottes Ruf Antwor zu geben. Auch die Frage nach dem materialen Gehalt, dem Inhalt unseres Han delns, ist von Bedeutung. Dementsprechend zählt als drittes Element christliche Verantwortung die *sittlich richtige* Tat. In der komplexen Situation der konkrete Wirklichkeit bedarf es stets einer neuen Abwägung der zur Konkurrenz stehende Werte und Güter, um auch sachlich richtig zu handeln. Hierfür können Normen Traditionen, Weisungen der Autorität gleich den Wegweisern im Straßenverkeh eine Hilfestellung bieten. Es ist eben nicht gleichgültig, ob dem um eine Gab

bittenden Armen ein Stein statt Brot gereicht wird. Auch menschliches Gewissen kann und darf nicht ohne Rückbindung an die Wirklichkeit und ohne Bemühen um Eindeutigkeit des Willens Gottes den Anspruch erheben, als echter Gewissensspruch geachtet zu werden.

Dieses hier geforderte Verantwortungsbewußtsein zeigt sich heute in unserer Gesellschaft auch in den Reformtendenzen innerhalb unserer Strafgesetzgebung. Der Staat zieht sich mehr und mehr von der Aufgabe zurück, Wächter der Sittlichkeit zu sein – und ich meine durchaus zu Recht. Sittliches Verhalten wird nunmehr ganz und gar dem einzelnen Menschen zugewiesen und nicht mehr einfachhin unter Strafe gestellt. Nur, was in schwerer Weise menschliches Zusammenleben stört, was die Rechte anderer elementar verletzt, wird mit Strafe geahndet. Umso verhängnisvoller wirkt es sich aus, wenn in Kreisen des Volkes „straffrei“ mit „sittlich erlaubt“ verwechselt wird, wenn also z. B. im Zusammenhang mit der Reform des § 218 nunmehr Abtreibung unter bestimmten Voraussetzungen als „erlaubt“ bezeichnet wird. Tatsächlich müßte man sagen: bei Vorliegen bestimmter Indikationen stellt der Staat nach genauer Beratung und Indikationsstellung einen Abbruch einer Schwangerschaft nicht mehr zusätzlich unter Strafe; das heißt aber noch lange nicht, daß ein solcher Abbruch auch sittlich erlaubt ist und dementsprechend empfohlen und verantwortet werden kann.

2. Geschichtlichkeit und Wandel konkreter sittlicher Handlungsnormen[4]

Wenn heute von Geschichtlichkeit und Wandel konkreter stittlicher Handlungsnormen gesprochen wird, so bedarf es zunächst einer Wertung des Wandels: Stellt dieser einen Abfall, eine negative Entwicklung dar, oder ist Wandelbarkeit gerade die Dimension, in der sich überhaupt Leben ereignet, in welcher der Mensch als Träger von Geschichte fortschreitend zu sich selbst kommt? Wenn Geschichte nicht nur innerhalb der Anthropologie, sondern auch in der Theologie zu einer grundlegenden Kategorie zählt, dann auch der Wandel. Ein solcher Wandel, eine Veränderung vollzieht sich jedoch stets in einer Weise, daß in diesem Prozeß der Veränderung etwas – in unserem Falle der Mensch – sich weiter entfaltet und zu sich selbst kommt. Dieser Wandel geschieht in verschiedenen Dimensionen: einmal auf der Ebene des Erkennens; unsere Erkenntnis bezüglich der Gesetze der Natur, der soziologischen, psychologischen und biologischen Voraussetzungen menschlichen Lebens und Zusammenlebens, damit aber auch der Differenzierung der jeweiligen Situation schreitet voran. Auch im Bereich willentlichen Strebens gelangt der Mensch aufgrund von Werteinsichten zu einem Fortschritt. Werteinsichten werden umgesetzt in bestimmte Verhaltensweisen. Bei all diesem Wandel bleibt aber doch die grundlegende Verpflichtung zu sittlich verantwortlichem Handeln bestehen. Sie hält sich im Wechsel der Zeit durch. Je formaler eine sittliche Aussage ist, um so größer ist ihre Reichweite. Universale allgemein gültige Normen, die mit der Zustimmung aller rechnen wollen, sind oft nur Umschreibungen der dem Menschen zugewiesenen Verantwortung. So wären etwa das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, die sog. Goldene Regel oder der kategorische Imperativ von Kant nichts anderes als leere Formeln, die im letzten jedoch menschliche Verantwortung

artikulieren, ohne material-inhaltliche Angaben zur Verwirklichung dieser Veran
wortung zu machen.
Bei diesem geschichtlichen Wandel transzendiert der Mensch in seiner Geschichtlic
keit sich selbst auch auf das Absolute hin, auf Gott. Indem sich Gott in Jesus Christ
dem Menschen zuwendet, vermittelt sich Gott als der Unwandelbare dem Mensch
und seiner Geschichte, wird auch Gott zu einem geschichtsprägenden Faktor, ge
er aus seiner Unveränderlichkeit heraus. Die Geschichtlichkeit und der damit g
gebene Wandel konkreter sittlicher Normen verlangen von uns eine entsprechend
Bescheidenheit in der theologisch-ethischen Aussage, aber auch eine grundsätzlich
Offenheit für die Zukunft und ihre Erfordernisse. Insofern ist der Wandel sittlich
Normen nicht Ausdruck sittlichen Verfalls, sondern vielmehr Kennzeichen vo
Leben. Die Entstehung und Geltung von Normen als soziales Phänomen bleiben au
die jeweilige Situation bezogen. Normen sind darum relativ, verlieren aber dam
keineswegs ihre Verbindlichkeit. Zugleich gibt es aller Normerkenntnis vorgelage
eine Urerfahrung sittlichen Sollens, die einer letzten Begründung entbehrt – doc
aus der Erfahrung heraus ihren Sinn erhält. Die grundlegenden theologischen Aus
sagen über Schöpfung, Sünde und Schuld, Erlösung und Zusage endgültigen Heil
vermögen dieser Urerfahrung sittlichen Sollens eine weiter reichende Deutun
zu vermitteln. Nicht irgendein Gesetz oder eine Lehre verpflichtet den Menschen
er weiß sich für immer in Anspruch genommen von einem Du, das Schöpfer und auc
Erlöser des Menschen ist, dem Menschen also Heil will und insofern niemals a
Einengung menschlicher Freiheit verstanden werden darf.

3. Vernunftargumentation und willentliche Begründung sittlicher Normen

Fragt man nach der Verbindlichkeit konkreter sittlicher Normen, so lassen sic
formal zwei Kategorien von Erkenntnisweisen aufzeigen: a) die Begründung eine
Gebotes oder Verbotes aus der Einsicht in die Konsequenzen aus dem innere
Grunde – es ist die Vernunftargumentation; b) die Erkenntnis einer Norm und ihre
Verbindlichkeit aufgrund eines verpflichtenden Willens der Autorität. Sicherlic
wurde in der christlichen Verkündigung die autoritative Argumentationsform häu
figer verwendet als das Sachargument, da sie auch einfacher ist. Der Hinweis au
das Tötungsverbot, auf das Verbot des Ehebruches und der Lüge genügte bisweilen
schon, um den Sinn und die Verbindlichkeit einer solchen Forderung zu unter
streichen. Hinter diesen in der Bibel bezeugten Geboten stand ja das Zeugnis des
Wortes Gottes, ja Gottes Autorität selbst.
Begnügt man sich jedoch mit einer solchen autoritativen Ableitung, so entsteht leicht
der Eindruck einer Bevormundung, eines Herrschaftsverhältnisses. Darum ist die
Sachargumentation, die Begründung einer Norm aus ihrem inneren Grund psycho-
logisch für eine innere Bejahung einer Verpflichtung günstiger. Ihr sollte der Vorrang
eingeräumt werden. So wird das Verbot der Tötung oder der Lüge einsichtig zu
machen sein aus den vielschichtigen Erfahrungen, die man mit gegenteiligen Ver-
haltensweisen im Verlauf der Menschheitsgeschichte gemacht hat und die auch schon
in anderen Kulturkreisen dazu geführt haben, derartige Grenzen zu ziehen, Verbote
aufzustellen. Die Vernunftargumentation steht auch bei großen Theologen des

Hochmittelalters – besonders bei Thomas von Aquin – im Vordergrund. Sie vermittelt eine innere Einsicht und Plausibilität. Heute allerdings hat man wieder den Eindruck, daß der Rückgriff auf Aussagen der Autorität, eine voluntaristische Konzeption in Kirche und Gesellschaft wieder mehr in den Vordergrund rücken. Man erwartet „Zucht und Ordnung“ und möchte sich den mühsameren Weg über eine Vernunft- und Sachargumentation ersparen. Nimmt man jedoch menschliche Verantwortung ernst, bedenkt man, daß sittliches Verhalten auf der Freiheit des Menschen gründet, so verbietet sich eine blinde Verschreibung an eine Autorität oder an ein starres Normensystem. Die Einsicht in die Unbedingtheit des Sittlichen, in die Vernünftigkeit desselben ist vielmehr anzustreben. Auch die Autorität sollte darum ihre Anweisung plausibel machen, will sie mit „Gehorsam“, der von innerer Überzeugung her getragen ist, rechnen und nicht bloß Unterwerfung verlangen. Als sittliches Wesen bleibt der Mensch an ein Sollen gebunden; sein Leben aber muß er in einer entsprechenden, wenngleich begrenzten Freiheit gestalten.
Der gesamte Entwicklungs- und Reifungsprozeß des einzelnen Menschen wie der Gesellschaft sollte von einer Außenlenkung zu einer zunehmenden Innenlenkung, von einer Heteronomie zu einer recht verstandenen theonom verankerten Autonomie voranschreiten. Dabei darf diese Autonomie keineswegs mit Willkür verwechselt werden. Es ist vielmehr jene zuinnerst angenommene Verantwortung für eine sachgerechte (und damit auch sittlich richtige) Gestaltung dieser unserer Welt. Hierfür sind Handlungsregeln, ob sie uns als Axiome, Grundwerte oder konkrete sittliche Normen begegnen, ob sie von der Autorität oder im Rahmen einer Institution vorgelegt werden, Hilfen für einen sittlich richtigen Entscheid. Sie tragen funktionalen Charakter, nehmen aber dem einzelnen seine Verantwortung und Entscheidung nicht ab. Auch *wem* ich gehorche, bleibt mir verantwortlich zugewiesen. Hierbei kann es durchaus zwischen Theologie und kirchlicher Autorität zu Spannungen und Konflikten kommen, auf die im folgenden noch näher eingegangen wird.

4. Spannung zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt

Spannungen und Konflikte sind Strukturmerkmal menschlicher Beziehungen und menschlichen Handelns. Wenn hier von Spannungen zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt gesprochen werden soll, dann muß zunächst klargestellt werden: in der Vergangenheit wurde der Konflikt von vornherein negativ gewertet; dementsprechend fehlte es an der Einübung des Umgangs mit Konflikten. Eine Konfliktabwehr war vorrangig – verglichen mit jenem Verhaltensschema der Einnahme von Schmerztabletten als einziger Maßnahme gegen akute Schmerzen unbekannter Herkunft. – Eine solche Form von Konfliktvermeidung im Sinne einer Verdrängung wirkt sich auf die Dauer negativ aus und führt dann zur Katastrophe. Sie ist Ausdruck der Unfähigkeit, Konflikte anzugehen und nach deren eigentlicher Ursache zu fragen. Konflikte sind also Chance und Gefahr zugleich – das gilt im zwischenmenschlichen persönlichen Bereich einer Ehe, einer Bekanntschaft und Freundschaft, eines Vereins, erst recht in der Kirche. Konfliktvermeidung ist ebenso verkehrt wie eine neurotische Fixierung auf einen Konflikt.

Konflikte bringen immer auch eine gewisse Unsicherheit und Gefährdung mit sic
Wo man sie angeht und zu lösen versucht oder mit Konflikten lebt, ist dies Ausdru
von Ich-Stärke, wird man dem „Exodus-Prinzip" besser gerecht als bei einer Ko
fliktverdrängung. Es gibt eine falsche Lösung von Konflikten: einmal in Form d
Legalismus, jener Einstellung im ethischen Bereich, die absolute Sicherheit suc
und das Wagnis ausschließt, vor allem dort, wo man keine Verantwortung übe
nehmen will, sondern sich gesetzlich absichern möchte. Kennzeichnend hierfür i
eine Gesetzesmoral, die bis ins kleinste hinein durch Anweisungen den Unmündig
in seiner Unmündigkeit festschreibt, dem mündigen Menschen aber eine Entsche
dung oder Abwägung der zur Konkurrenz stehenden Werte und Güter aus Ang
vor Fehlverhalten nicht zumutet. – Damit kein Mißverständnis entsteht: Selbstve
ständlich bedarf es in jeder Gesellschaft einer gesetzlichen Absicherung der Recht
des einzelnen, damit sie nicht durch Übergriffe anderer schwer verletzt werde
Derartige rechtliche Normen können aber noch nicht sittliches Verhalten erzwinge
Sittliches Verhalten gründet ganz und gar auf innerer Einsicht und Freiwilligke
Moraltheologie hat dieser Freiheit und dieser Eigenentscheidung und Verantwortun
des Menschen zu dienen. Darum gehört zum sittlichen Handeln auch die Bereitscha
zur Verantwortung, das Wagnis, der Mut zur Entscheidung, aber auch die Möglich
keit, mit Fehlentscheidungen und Fehlverhaltensweisen zu rechnen und Hilfen z
vermitteln, einen als falsch erkannten Weg auch selbst wieder aufzugeben.

Konflikte können dysfunktional, also fortschrittshemmend bzw. störend sein; s
können aber Motor und Stimulanz für einen Reifungsprozeß des einzelnen wie fü
einen Wandel in Kirche und Gesellschaft sein. Zu Spannungen zwischen Aussage
der Theologie und kirchlichem Lehramt kommt es besonders dann, wenn zwische
beiden kein hinreichender Dialog geführt wird, sondern die jeweilige Zuständigke
und Grenze – auch hinsichtlich der Methode – unberücksichtigt bleibt. Die Theolog
bedarf zur Erforschung und Auslegung des Glaubens und der christlichen Verant
wortung jener Methoden, die dem Forschungsobjekt entsprechen. Es gibt hier ent
sprechend dem Objekt der Untersuchung für die Theologie als Wissenschaft eine
Sachzwang; es wäre unsinnig, im Bereich der Theologie als Geisteswissenschaft ein
der naturwissenschaftlichen Methode oder der Logik gleichkommende „zwingende
Beweisführung" zu verlangen. Zur Theologie gehört es auch, Hypothesen vorzu
schlagen, Argumente auszutragen und Irrtümer im Dialog zu korrigieren oder zu
überwinden. Gerade diese Methode verlangt eine rationale Argumentation und
bewahrt vor subjektiver Willkür. Aufgabe des kirchlichen Lehramtes aber ist es
nicht, der Theologie bestimmte Methoden vorzuschreiben oder zu verbieten; es hat
vielmehr für die Verkündigung des Glaubens in der Kirche Sorge zu tragen. Wie der
Theologe an den Aussagen des kirchlichen Lehramtes nicht vorübergehen darf.
sondern sich mit ihnen auseinanderzusetzen hat, ohne jedoch „blind" zu gehorchen
(nur in den zentralen Glaubensfragen bleiben wir „Hörende"), so darf auch kirch-
liche Autorität, will sie ihre Forderungen plausibel verkünden und theologisch be-
gründen, an den Aussagen und Argumenten ernst zu nehmender Theologen nicht
vorübergehen. Wo dies geschieht, wo gewissermaßen nur eine alte Argumentation
ständig wiederholt wird, ohne daß auf die von Theologen vorgelegten Gegenargu-
mente näher eingegangen wird, verliert solche kirchliche Aussage an Gewicht, an

Autorität, versagt sehr bald der Christ seine Gefolgschaft. Ein Beispiel hierfür bilden die kirchlichen Aussagen zur Frage der Empfängnisregelung seit der Enzyklika ‚Humanae Vitae' aus dem Jahre 1968 und die von Theologen vorgelegten Argumente für eine Freigabe der Empfängnisregelung sowie das konkrete Verhalten gläubiger Christen. Diese hier gegebene Spannung gilt es auszutragen oder auszuhalten.

5. Von einer Gesetzesmoral zur Verantwortungsethik

Der Begriff „Verantwortungsethik" wurde 1919 von Max Weber (1964–1920) verwendet; Weber stellt in einem Aufsatz „Politik als Beruf"[5] Gesinnungsethik und Verantwortungsethik als zwei Idealtypen ethischer Handlungsweisen einander gegenüber. Für ihn ist Verantwortungsethik jene Bereitschaft, die Richtigkeit des Handelns nicht an den zugrunde liegenden Motiven zu beurteilen, sondern in erster Linie von den voraussehbaren Konsequenzen der jeweiligen Tat her. Dabei spielen die für die Erreichung des Zieles erforderlichen Mittel eine wichtige Rolle. Für den Ansatz einer Verantwortungsethik ist bisweilen ein Kompromiß erforderlich. Im Unterschied zur Verantwortungsethik gründet Gesinnungsethik auf der einmal gefällten Grundentscheidung und kennt bei der Verwirklichung des Zieles keinerlei Kompromiß, gleichviel welches die Folgen auch sind. Für Weber bildet die Verantwortungsethik einen Mittelweg zwischen Gesinnungsethik und Erfolgsethik.

Wenn auch in der Moraltheologie heute der Begriff der Verantwortungsethik neu herausgestellt wird, dann als Ablösung einer Gesetzesmoral, wie sie sich in der neuscholastischen Theologie des 19. Jahrhunderts auf der Grundlage eines statischen ungeschichtlichen Naturrechtsverständnisses und einer ebenso starren Tradition herausgebildet hat. Während eine Gesetzesmoral konkrete sittliche Normen deduktiv aus der Natur als einer fest vorgegebenen Seinsordnung abzuleiten versucht, dabei aber einem erkenntnistheoretischen Optimismus zum Opfer fällt in der Weise, daß man den Willen Gottes für jede konkrete Situation im Gesetz glaubt unmittelbar festhalten zu können, geht die Verantwortungsethik von der dem Menschen zugewiesenen sittlichen Entscheidung aus. Sie hält zwar fest an einem unabdingbaren Bezug von Subjekthandlung und Objekthandlung; doch lassen sich als unveränderlich gültige Handlungsregeln nur allgemein gehaltene Axiome wie die Goldene Regel, das Doppelgebot der Liebe oder der kategorische Imperativ von Kant nennen; sie sind letztlich nur eine Umschreibung der dem Menschen zugewiesenen Verantwortung. Alle konkreten sittlichen Handlungsnormen bleiben relativ, wenngleich nicht unverbindlich, wohl aber jeweils abhängig von bestimmten Umständen des Ortes und der Zeit; eine Verantwortungsethik hält zwar an dem unabdingbaren Bezug von Subjekthandlung und Objekthandlung fest. In einer Konfliktsituation angesichts der Konkurrenz von Pflichten und Pflichten aber bedarf es einer Abwägung der Güter, um das sittlich Richtige zu treffen. Gerade in diesem Zusammenhang erscheint eine Besinnung auf die unverzichtbaren Werte menschlichen Lebens und Zusammenlebens erforderlich. Sicherlich verlangt das Entscheidungsmodell einer Verantwortungsethik ein weitaus größeres Maß an Wachsamkeit, Verantwortungsbereitschaft und Mündigkeit; doch gerade hierzu ist ja der Christ berufen. Dieser Berufung sollte er sich nicht entziehen.

Anmerkungen

[1] In abgewandelter Form übernommen aus: Werkbrief für Landjugend: In Geschichten uns wied finden, München 1977, II, 86.
[2] Aus: „Das Thema" – Arbeitsheft zu aktuellen Themen, hrsg. Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsor Bayern, München 1977, 74.
[3] Vgl. P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung d Transzendenz, Frankfurt 1970.
[4] Vgl. hierzu J. Gründel, Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heu München 1980.
[5] M. Weber, Politik als Beruf: in: Gesammelte Schriften, Tübingen[2] 1958.

Joachim Piegsa

Dialektik von Liebe und Haß?

Reformmarxisten zur ‚Sache Jesu'

Vorwort

Die ‚Sache Jesu' bzw. das Anliegen Jesu ist Ihnen bekannt. Ebenso der Marxismus, insbesondere in seiner praktischen Auswirkung. Das ist ein Vorteil, der es uns ermöglicht, einen kritischen Vergleich durchzuführen. Es geht um die Frage, ob die ‚Sache Jesu' mit dem Anliegen von Marx, in seiner humansten Auslegung durch die Reformmarxisten, vereinbar sei. Absichtlich habe ich die humanste Auslegung von Marx gewählt, und zwar aus folgendem Grund:
Nicht selten hört man nämlich die Behauptung, der Kommunismus sei zwar in der Praxis inhuman, aber das liege lediglich daran, daß die Führung der kommunistischen Staaten von Marxens Lehre abweiche. Das Anliegen von Marx sei ganz und gar human gewesen. Unter den Studenten sind derzeit 61% dieser Meinung; unter den politisch und in der Selbstverwaltung aktiven Studenten sind es sogar 83%! (FAZ 2. Okt. 1978, S. 5). Man darf annehmen, daß der Prozentsatz bei denen, die den Informationsfluß unserer Massenmedien bestimmen bzw. manipulieren, nicht viel anders liegt. Nur so konnte das wohlbekannte Klima linker Intoleranz entstehen, das dem Christentum ausgesprochen feindlich gegenübersteht.
Sachliche Information wird somit nicht ausreichen, um den bedauerlichen Zustand zu beheben, aber sie ist eine wichtige Voraussetzung. Wir sollten – aufgrund unserer Sachkenntnis – keine Gelegenheit verpassen die sich bietet, dem Irrtum entschieden entgegenzutreten und die ‚Sache Jesu' in unverfälschter Form zu verkünden. Diesem Anliegen soll nun auch der Vortrag dienen. Ich bitte Sie, in der nachfolgenden Diskussion Ihre berichtigende und ergänzende Kritik anzubringen.

1. Hat Stalin versagt oder die marxistische Doktrin?

Die große Zeit der Reformmarxisten begann im Frühjahr 1956, nachdem Chruschtschow auf dem 20. Parteitag der KPdSU die stalinistischen Verbrechen aufgedeckt und angeprangert hatte. Die Frage wurde akut: hat Stalin versagt oder die marxistische Doktrin? Man verurteilte Stalin, um die Doktrin zu rechtfertigen. Damit war die ‚Tauwetterperiode' eingeleitet. Die ‚frostige' Diktatur Stalins sollte durch einen humanen Regierungsstil abgelöst werden.
Es stand noch mehr auf dem Spiel. Bislang hatten die Kommunisten immer nur die Fehler anderer Systeme und anderer Persönlichkeiten kritisiert. Durch das Eingeständnis, daß Stalin Verbrechen begangen hatte, befanden sich die Marxisten zum ersten Mal vor der Aufgabe, „ein Stück Geschichte zu analysieren", das sie selbst gemacht und zu verantworten hatten[1].

Auf theoretischer Ebene war es seit 30 Jahren wieder möglich geworden, die these
artige Fassung des ‚Marxismus-Leninismus', in der Stalin die marxistische Doktr
‚eingefroren' hatte[2], zu übergehen und auf die Quellen, d. h. vor allem auf die Schrift
von Marx, zurückzugreifen. Bislang waren die Quellen dem Normalverbrauch
nicht zugänglich. Die Reformmarxisten wollten nun beweisen, daß Marx dur
Stalin zur Rechtfertigung einer unmenschlichen Diktatur verkürzt und entste
wurde, während sein eigentliches Anliegen durchaus human war. (Auffallend w
jedoch, daß die Reformmarxisten meistens die Schriften des ‚jungen Marx' bevo
zugten und unbequeme Aussagen des ‚späten Marx' übergingen. Ein Musterbeispi
dieser ‚Information' ist das Buch von Erich Fromm, Das Menschenbild bei Mar
Frankfurt/Main[6] 1975).

Die große Hoffnung der Reformmarxisten war der ‚Prager Frühling' von 196
Was sie lange ersehnt hatten, sollte nun Wirklichkeit werden. Die Reformbewegu
in Prag sollte erstmals den durchschlagenden, praktischen Erweis erbringen, da
eine kommunistische Diktatur mit ‚menschlichem Antlitz' möglich sei[3]. Als d
‚Prager Frühling' im August 1968 durch Panzer des Ostblocks niedergewalzt wurd
war mehr erloschen, als Außenstehende zu ahnen vermochten. Was zum Bewe
werden sollte, schlug ins Gegenteil um. Selbst überzeugte Kommunisten waren nu
der Meinung, die sogenannte ‚Entstalinisierung' sei fehlgeschlagen. Was sie nic
offen aussprachen, war die bittere Einsicht, daß nicht nur Stalin sondern die marx
stische Doktrin versagt hatte. Die ‚sozialistischen Staaten' fielen in einen „no
perfekteren Neo-Stalinismus zurück, sehr schnell"[4].

Die politischen Reformerwartungen verloren auf absehbare Zeit die Chance ihr
Verwirklichung. Trotzdem hören die Reformmarxisten nicht auf, ihr Reformpro
gramm weiter zu entwickeln und zu verkünden. Einige unter Ihnen (also nicht alle
setzen ihre Hoffnung auf die Mitarbeit der Christen. Eine revidierte Einstellung zu
Religion war bei diesen Reformmarxisten vorausgegangen.

2. ‚Der suchende Christ steht mir näher als mein schlafender Genosse'

Kennzeichen der Reformmarxisten ist die Fähigkeit zur Selbstkritik. Und weil di
Reformmarxisten fähig sind, „sich selber schmerzliche, kritische Fragen zu stelle
sind auch ihre Fragen an das Christentum tiefer"[5]. Diese Feststellung eines Reform
marxisten trifft leider nicht auf alle seine Gesinnungsgenossen ohne Vorbehalt zu
Aber Fanatismus und gegenseitige Verteufelung werden zunehmend als gefährlich
‚Waffen' der Auseinandersetzung abgelehnt, da sie das zwischenmenschliche Klim
verseuchen und einen Dialog (friedlicher Streit) wie auch eine Zusammenarbeit au
praktischer Ebene verhindern.

Aber ebenso gefährlich wie Fanatismus und Verteufelung ist, nach Meinung de
Reformmarxisten, die Apathie. Sie kann den Tod bedeuten, da sie den Diktatore
eine ungehinderte Machtausübung gestattet[6]. Daher herrscht unter den Reform
marxisten die Einstellung: „Der suchende Christ steht mir näher als mein schlafende
Genosse"[7]. Diese Apathie ist leider in der westlichen Welt, auch unter Christen
weit verbreitet. Die westliche Presse, wie Solschenizyn zu recht vermerkt, leistet den

Schwinden eines Verteidigungswillens Vorschub. „Der lähmende Traum vom Status quo ist symptomatisch für eine Gesellschaft, die mit ihrer Entwicklung am Ende ist. Das sei die Katastrophe des „religionslosen Bewußtseins", des fehlenden Bewußtseins der „Verantwortung des Menschen vor Gott" (FAZ 14.7.78, S. 10). „Niemand auf der Welt hat einen Ausweg als den – nach oben" (ebd.).

Eine solche Aussage ist möglich geworden und wird gehört, da sich auch ein Teil der Reformmarxisten von der aufklärerischen Verachtung der Religion zunehmend distanziert. Ihre Einstellung zur Religion, insbesondere zum Christentum, ist durch die Überzeugung geprägt: „Person und Lehre Jesu Christi können aus unserer Kultur weder beseitigt noch ungültig gemacht werden, soll die Kultur weiter existieren und sich fortbilden"[8].

Man unterscheidet zwischen der christlichen Praxis und dem eigentlichen Anliegen Jesu, das durch die Praxis oft entstellt wird. Dieser verfälschenden Praxis, so behaupten die Reformmarxisten, habe die Religionskritik von Marx gegolten. Seine Religionskenntnis war durch die Theologie des 19. Jahrhunderts, insbesondere durch die protestantische, geprägt[9]. Die ‚Sache Jesu' hätte Marx nicht abgelehnt, denn sie besteht in der „Veränderung der Welt in Richtung auf die Verwirklichung von Frieden, Liebe und Menschlichkeit"[10]. Jesus habe sich nicht bemüht, die Welt zu erklären, sondern sie zu verändern, und das sei auch das Anliegen von Marx gewesen. Manche Reformmarxisten meinen sogar, daß die ‚Sache Jesu' geschichtlich gesehen, Voraussetzung dafür sei, daß die ‚Sache von Karl Marx' heute siegen könne[11].

3. Erben und Nachfolger Jesu?

Dem Bestreben der Reformmarxisten kam das Zweite Vatikanum sofern entgegen, als es 1965 die Bereitschaft zu einem „aufrichtigen Dialog" mit allen Menschen, auch mit Atheisten und Gegnern der Kirche, zur Pflicht aller Christen erklärte, ja sogar die Zusammenarbeit „ohne Gewalt und ohne Hintergedanken, zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt" verbindlich empfohlen hatte[12]. Und es gibt, ohne Zweifel, keinen anderen Weg, der zu einer menschenwürdigen Zukunft führen könnte.

In diesem Zusammenhang ist jedoch ebenso der Hinweis wichtig, den man bei Albert Camus findet, daß nämlich das Gegenteil des Dialogs nicht nur das Schweigen sondern auch die Lüge sei; darum könne es einen Dialog nur zwischen Menschen geben, „die das bleiben, was sie sind, und die wahr sprechen"[13]. Im Namen der Ermöglichung eines Dialogs und einer fruchtbaren Zusammenarbeit müssen wir also bei der Wahrheit bleiben. In diesem Licht sind alle Bemühungen um einen Dialog zu sehen und zu beurteilen. Während des 16. Weltkongresses für Philosophie in Düsseldorf, Anfang September 1978, hatte der Vorsitzende der Paulus-Gesellschaft, der katholische Theologe Erich Kellner, zu einem Symposion eingeladen, das dem Thema gewidmet war: „Marxistische Philiosophie und christliche Werte heute". Das Thema war also mit unserem eng verwandt. Das Symposion wurde zur meistbesuchten Veranstaltung. Neu war, daß auch sowjetische Vertreter kamen. Es wurde deutlich, daß die Sowjetunion, wie ein russischer Teilnehmer sagte, „auch

weiterhin am Dialog mit Christen und anderen religiösen Gemeinschaften" si
beteiligen wolle (Südd. Zeitung vom 11.9.1978, S. 15).
Bei aller Genugtuung darüber, wollen wir doch prüfen, ob die ‚Sache Jesu' mit d
eigentlichen Anliegen von Marx auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werd
kann. Für die Reformmarxisten ist die Vereinbarkeit eine erwiesene Tatsache.
diesem Sinne schrieb der französische Kommunist und Schriftsteller Aragon:

„Ich frage dich, heiliger Johannes vom Kreuz:
Was ist der Mensch, und was ist die Liebe ...
Heiliger Johannes vom Kreuz,
Du bist nur der christliche Name all derer,
Die sich aus Liebe verdammen"[14].

Anhand dieses Fragments wollen wir bereits folgende Klarstellung treffen: Uns ge
es nicht um die Frage, ob *einzelne* Marxisten aus Nächstenliebe auf die Barrikad
gingen. Es geht uns um Marxens *Doktrin* und ihre Vereinbarkeit mit der ‚Sache Jes
Wie schon erwähnt, ist die Vereinbarkeit für die Reformmarxisten kein Proble
Sie behaupten sogar, in der marxistischen Doktrin werde die ‚Sache Jesu' fortg
führt, wenn nicht gar überhöht, allerdings in innerweltlicher Begrenzung.
Auch wenn man auf den letzten Vorbehalt eingeht und annimmt, daß ein Au
greifen und eine Fortführung der ‚Sache Jesu' in *innerweltlicher Begrenzung* möglic
sei (was theologisch zu bezweifeln ist), dann bleibt immer noch zu fragen: Kan
man die Vereinbarkeit von Marx und Christus behaupten, ohne die ‚Sache Jes
oder das Anliegen von Marx zu verfälschen? Ein Reformmarxist behauptet, i
Übereinstimmung mit anderen: „Die Marxisten und die von ihnen geförderte g
schichtliche Weltbewegung sind *legitime Erben, Nachfolger, Ersetzer* alles desse
was an dieser ‚Sache Jesu' relativ gut, d.h. humanistisch, sozial, moralisch usw
war"[15]. Wird dieser hohe Anspruch durch die Reformmarxisten zu Recht erhoben
Um die Frage einer Klärung näher zu bringen, wenden wir uns zunächst dem klass
schen Marxismus zu.

4. Die ‚neue Weltanschauung' nach Marx

Der ‚junge Marx', auf den sich die Reformmarxisten gern berufen, stand noch gan
im Bann Ludwig Feuerbachs und seiner radikalen Anthropologie, die in der The
gipfelte: Der Mensch schafft Gott nach seinem Bilde und betet seine eigenen, une
füllten Wünsche und Sehnsüchte an, die er in den Himmel projiziert[16]. In Anlehnun
an diese ‚Projektionstheorie' behauptete Marx: „Die Religion ist nur die illusorisch
Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst be
wegt"; religiös ist nur der „entfremdete Mensch", der sein „Selbstbewußtsein noc
nicht erworben oder schon wieder verloren hat"[17]. Der einzig positive Aspekt be
steht, nach Marx, darin, daß sie der „Seufzer der bedrängten Kreatur" sei und sofor
ein Protest gegen das Elend. Aber diese Aussage verbindet Marx sofort mit de
Feststellung, Religion sei betäubendes „Opium", falscher Trost, der einer wirk
samen Überwindung menschlicher Entfremdung im Wege steht[18]. Aus dieser Ze
stammt auch Marxens Behauptung: „Die Wurzel für den Menschen ist aber de

Mensch selbst"[19]. Also ganz im Sinne Feuerbachs wird beim ‚jungen Marx' die Theologie in eine radikale Anthropologie gewendet, d.h. dem Menschen wird erklärt, er sei sein eigener Gott; die Wurzel dessen, was er ist, liege in seiner eigenen Verfügbarkeit und Macht.

Will man den ‚jungen' Marx als Humanisten verstehen, dann ist aber das Jahr 1844 als Zäsur, d.h. als radikale Wende zu deuten. In diesem Jahr ‚entdeckte' nämlich der Sechsundzwanzigjährige die „Nationalökonomie", d.h. die Wirtschaftwissenschaft. Sie begeisterte ihn so sehr, daß er die wirtschaftliche Produktion zum Angelpunkt der gesamten Weltgeschichte erklärte. Nun galt nicht mehr der Mensch als ‚Wurzel' allen Geschehens, sondern die wirtschaftliche Produktion, für die Marx bevorzugt den Ausdruck „materielle Produktion" verwendet, um dadurch seine materialistische Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen. Was ist damit näherhin gemeint? Die „materielle Produktion" gilt nun als „Basis" aller Lebensprozesse[20]. Marx verband seine neue Einsicht mit der totalen Geschichtskonstruktion Hegels. Auf diese Weise war nicht nur Feuerbach überholt, sondern auch Hegel ‚gewendet' worden. Engels behauptete später, Marx habe Hegels Theorie „vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt"[21]. Denn durch Marx wurde nicht der Geist, sondern die Materie zur bestimmenden Macht der Geschichte erklärt. Auf diese Weise war der „historische Materialismus" geboren, den Engels als „neue Weltanschauung" feierte[22]. Er behauptete zudem, während Feuerbach in seiner Hegelkritik auf halbem Wege stehengeblieben sei, habe Marx „zum erstenmal" die materialistische Weltanschauung „auf allen in Frage kommenden Gebieten des Wissens – wenigstens in den Grundzügen – durchgeführt"[23]. Die vieldiskutierte Frage, wieweit Engels Mitschöpfer und korrekter Deuter der marxistischen Doktrin gewesen war, und wieweit ihr unbewußter Verfälscher, braucht uns hier nicht zu beschäftigen[24].

Hegels Geist wurde allerdings in der ‚neuen Weltanschauung' nicht ganz verneint, sondern anders benannt und in eine totale Abhängigkeit von der Materie gebracht. Marx sprach nämlich von „Bewußtseinsformen", zu denen er die Religion, Moral, Kunst und Philosophie zählte. Alle „Bewußtseinsformen" galten als „Überbau", d.h. als notwendiges Produkt der „Basis"[25]. Ändert sich die „Basis", d.h. die ökonomische Produktionsweise, so sollen auch die „Bewußtseinsformen" einem entsprechenden Wandel unterliegen. Dieser ‚Glaube' verleitete marxistische Diktatoren zur Behauptung, es werde ihnen bald gelingen, einen ‚neuen Menschen' zu erschaffen und damit eine ‚neue Gesellschaft' – nämlich die sozialistische als Übergang und dann die kommunistische als Endzustand.

Der Glaube an die determinierende Macht der ökonomischen Basis hinderte Marx jedoch nicht daran, von der Notwendigkeit einer gewaltsamen Revolution zu sprechen, deren Vollstrecker das Proletariat sein sollte. „Diese Klasse – so prophezeite Marx – befreit die ganze Gesellschaft"[26]. Wollte Marx der geschichtlichen Entwicklung nachhelfen, oder liegt hier ein Widerspruch vor? Wo liegt nun eigentlich die bestimmende Macht der geschichtlichen Entwicklung, in der ökonomischen „Basis" oder im „revolutionären Bewußtsein" bzw. im „Willen des Proletariats"? Mit der Klärung dieses Problems, das später Lenin als „Konflikt zwischen Determinismus und Moral, zwischen der historischen Notwendigkeit und der Bedeutung der Persönlichkeit" bezeichnete[27], hatte schon Engels große Schwierigkeiten. Den

Ausweg suchte Engels in der Theorie von der sogenannten „Wechselwirkung", d
zwischen der materiellen „Basis" und den „Bewußtseinsformen" stattfinde, aber i
Endresultat doch wieder dazu führe, daß unsere Geschichte als das Produkt ein
„bewußtlos und willenlos" wirkenden Macht anzusehen sei, nämlich als die „Resu
tante" der „ökonomischen Notwendigkeit"[28]. Engels gibt somit indirekt zu, da
die vielbeschworene „Wechselwirkung" praktisch bedeutungslos bleibt, d.h. i
Endresultat bleibt der ökonomische Determinismus entscheidend. Doch diese Be
zeichnung scheute Engels, weil sie zu leicht widerlegt werden konnte. So müß
z.B. bei gleichen ökonomischen Systemen die geschichtliche Entwicklung völl
gleich verlaufen. Darauf hat man Engels hingewiesen. Warum, so fragte man, i
in England und Preußen die Entwicklung ganz anders verlaufen, obwohl sie ökon
misch gesehen so ähnlich, ja fast gleich waren?

Man ist erstaunt, daß sich Engels, Lenin und andere der „Basis-Überbau-Theorie
von Marx fügten, obwohl sie als Deutungsmodell der Wirklichkeit versagte[29]. Abe
die praktische Auswirkung der Theorie war entscheidend. Auf der These von de
alles bestimmenden „ökonomischen Notwendigkeit" baute der unerschütterlich
Glaube der Kommunisten auf, daß die Zukunft ihnen gehören werde. Es war ein
säkularisierte Heilszusage, deren praktische Bedeutung nicht überschätzt werde
kann[30]. Es ist leider so, daß eine Theorie erst dann zum politischen Zündstoff werde
kann, wenn sie zum Schlagwort verflacht und primitivisiert worden ist. Wider
sprüche werden nicht zur Kenntnis genommen. Der Marxismus ist dafür ein nam
haftes Beispiel.

5. Das Prinzip ‚Liebe' bei Jesus

„Was ist der Mensch und was ist die Liebe?" Mit dieser Frage hat sich der Komm
nist Aragon nicht an Marx gewandt, sondern an den christlichen Heiligen Johanne
vom Kreuz. Warum? Aragon konnte sich nicht an Marx wenden, denn in der ‚neue
Weltanschauung' hat die Liebe keinen Platz. Dieser Platz fehlt schon für ihre Vo
bedingung, die Freiheit. Sie wird nämlich durch die alles bestimmende ‚ökono
mische Notwendigkeit' zur Bedeutungslosigkeit degradiert.

Für die Reformmarxisten, die den Marxismus als Höchstform des Humanismu
ausweisen wollen, ist diese Tatsache ein großes Hindernis. Denn ohne Freiheit i
Theorie und Praxis kann von Humanismus keine Rede sein. Wenn der Mensch un
sein Verhalten das ‚Produkt' der ‚ökonomischen Notwendigkeit' sind, dann sin
auch Freiheit und Moral eine Illusion. Das wird von den Reformmarxisten gesehe
und auch indirekt und knapp zugegeben, wenn es heißt: „Wir haben im Marxismu
die ethische Problematik vernachlässigt"[31]. Aber mit dem Zugeständnis wird be
den Reformmarxisten die Behauptung verbunden, daß sich dieses Versäumnis nach
holen lasse. Sogar der reichste Beitrag zur allgemeinmenschlichen Kultur, die christ
liche Ausformung der Liebe, kann ihrer Meinung nach vom Marxismus „voll über
nommen werden"[32].

Zu dieser Behauptung sind grundlegende Zweifel angebracht. Es ist nämlich meh
als ein Versäumnis, daß im Marxismus die ethische Problematik fehlt. Es handel
sich um eine systembedingte Konsequenz. Wer also den Marxismus als human
Doktrin ausweisen will, steht vor der Aufgabe, nicht nur die Notwendigkeit als ge

schichtsbestimmenden Faktor und die Diktatur im politischen Bereich mit der Freiheit auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, sondern auch Klassenhaß und Klassenkampf mit der Liebe zu vereinbaren. Meines Wissens hat das nur der polnische Reformmarxist Adam Schaff zugegeben und die erwähnten Gegensätzlichkeiten zu vereinbaren versucht[33]. Ein anderer Weg bleibt wohl den Reformmarxisten nicht, wenn sie kritisch Denkende ansprechen wollen. Nur diejenigen, die Marxens totale Geschichtskonstruktion kritiklos annehmen, können noch glauben, daß sich jemals die Diktatur ‚nach den Gesetzen der Dialektik' zur Freiheit entwickeln wird und daß sich der Klassenhaß mit „ökonomischer Notwendigkeit" in Liebe verwandeln werde. Die Wirklichkeit entwickelt sich anders, und das läßt sich für die, die sehen wollen, nicht mehr ideologisch umdeuten. Leider ist die Zahl derer, für die nicht wahr sein darf, was nicht ins politische Konzept paßt, sehr groß (vgl. FAZ 9.10.1978, S. 1).

Die Hoffnungen, die man in marxistischen Diktaturen auf die ökonomische Basis gesetzt hatte, gingen nicht in Erfüllung. Nirgendwo haben sich durch die Verstaatlichung der Produktionsmittel die ‚Bewußtseinsformen' dermaßen verändert, daß zur Behauptung Anlaß wäre, man sei dem Idealtypus des kommunistischen Menschen sichtbar näher gekommen. Im Gegenteil, man ist gezwungen zuzugeben, daß es Entfremdungserscheinungen, wie z.B. Prostitution und Jugendkriminalität, auch in den ‚sozialistischen Staaten' gibt. Angesichts dieser peinlichen Lage schreibt der Reformmarxist Machovec: „Wie kann der Mensch, der eine Bewegung wirklich liebt, immer noch an die alleinheilende Kraft der neuen ökonomischen Basis glauben? ... Diese Frage ist eigentlich identisch mit einer anderen Frage, nämlich ob die Selbstreflexion der inneren Lage des Marxismus überhaupt eine Hoffnung hat, sich vorwärtszuentwickeln und sich letzthin ‚durchzusetzen' (auch im sogenannten ‚offiziellen Marxismus') und dadurch den Marxismus erst wieder ganz modern zu machen"[34].

Machovec sagt nicht, daß es sich um einen Schlüsselbegriff des Marxismus handelt, den er hier anprangert und aufgeben möchte! Der Glaube an die bestimmende Macht der ökonomischen Basis, der Kern der ‚neuen Weltanschauung', erweist sich also heute als Ballast, den man gern loswerden möchte. Dasselbe wollte schon Lenin, allerdings aus anderen Gründen. Er wollte die Schlüsselrolle rechtfertigen, die er innerhalb des Proletariats der Partei zuerkannt hatte. Auf den Vorwurf anderer Kommunisten, er habe der Willenskomponente aus marxistischer Sicht eine zu große Rolle beigemessen und sei einem ‚Voluntarismus' verfallen, antwortete er: „Die Marxisten entlehnen der Marxschen Theorie vorbehaltlos nur die wertvollen Methoden"[35]. An anderer Stelle heißt es bei Lenin: „Das ‚Entscheidende' im Marxismus haben sie absolut nicht begriffen: nämlich seine revolutionäre Dialektik"[36]. Was mit dieser „revolutionären Dialektik" gemeint ist, bleibt unklar.

Die eigentliche Einstellung Lenins zur marxistischen Doktrin enthüllt wohl am deutlichsten folgende Aussage: „Wie ich mich erinnere, hat Napoleon geschrieben: ‚On s'engage et puis ... on voit'. In freier Übersetzung bedeutet das etwa: Zuerst stürzt man sich ins Gefecht, das weitere wird sich finden"[37]. Auf den Erfolg kam es also Lenin einzig an, und das hat er auch ausdrücklich gesagt[38]. Der Erfolg bestand in der Machtergreifung. In diesem Sinne, nämlich als Erfolgsethik, definierte Lenin

die kommunistische Moral: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interess
des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist“[39]. Mit anderen Worten: W
unserer Sache dient, ist auch sittlich gut. In diesem Sinne forderte Lenin noch 19
die gesetzliche „Rechtfertigung des Terrors“[40]. Diese Nützlichkeitsmoral sollte ab
nur für die Übergangszeit verpflichtend sein. In der zukünftigen kommunistisch
Gesellschaft sollten die „elementaren Regeln des Gemeinschaftslebens“, d.h. d
Normen der allgemeinmenschlichen Moral, zur Geltung kommen[41]. Lenin gab als
ausdrücklich zu erkennen, daß er vorerst nicht gewillt sei, die Normen der allg
meinmenschlichen Moral zu honorieren. Das soll in Zukunft mal eintreten. Vorer
aber gelten die Gesetze des erfolgreichen Kampfes um die Macht! Das wurde no
nicht bis auf den heutigen Tag widerrufen. Die politische Praxis ist eine Bestätigun
von Lenins Nützlichkeitsmoral.
Für die Reformmarxisten hätte Lenin, da er Marxens Theorie nicht als etwas Abg
schlossenes und Unantastbares betrachtete, eine Berufungsinstanz sein können. Ab
was sie brauchen, um den Marxismus als Humanismus ausweisen zu können, finde
sie natürlich bei Lenin nicht. Im Gegenteil, seine Ausführungen zur Moral sin
allzu deutlich eine Rechtfertigung des brutalen Klassenkampfes und der bedingung
losen Diktatur, die mit einem Humanismus unvereinbar bleiben. Die „revolutionär
Dialektik“ hilft dem gesunden Menschenverstand nicht, zu anderen Einsichten z
gelangen. Trotzdem hat Adam Schaff den Versuch unternommen, den Klassenha
mit der Liebe und die Diktatur mit der Freiheit zu vereinbaren.

6. Dialektik von Liebe und Haß, von Freiheit und Diktatur?

Mit allen Reformmarxisten stimmt Schaff in der Feststellung überein: „Der Hu
manismus ist, allgemein betrachtet, eine auf Nächstenliebe basierende Richtung“[4
Mit anderen Worten, die Marxisten kommen nicht umhin, sich dem Hauptgebo
des Christentums zu stellen, wenn sie vom Humanismus sprechen. Wie läßt sic
aber die christlich geprägte Inhaltsbestimmung des Humanismus mit dem Marxis
mus vereinbaren?
Schaff hat wohl von Lenin gelernt, das Spezifikum des Marxismus nicht im Gehal
sondern in der *Methode* zu suchen. Also kann Schaff behaupten: „Der sozialistisch
Humanismus (als Höhepunkt des Humanismus und Übergangsstadium zum Kom
munismus) beantwortet auf neue Weise die Frage, *wie* das Ziel zu erreichen ist
Was die Menschen erreichen wollen, wurde schon lange gesagt, von den beste
Vertretern der Menschheit“[43]. Eine Feststellung dieser Art ist zunächst aus dem
Mund eines Marxisten verblüffend, aber zumindest in diesem Fall nicht so sehr vom
Wohlwollen dem Christentum gegenüber diktiert, sondern von taktischen Beweis
gründen. Zu den „besten Vertretern der Menschheit“ zählt Schaff „auch die Pro
pheten und Gründer religiöser Bewegungen“, ohne Jesus ausdrücklich zu nennen[44]
Der „Inhalt“ ihrer Lehre stellt jene „Entwicklungslinie“ dar, von welcher die Marxi
sten abstammen. Aber indem Schaff diese Verbindung mit dem allgemeinen Huma
nismus behauptet, unterläßt er es nicht, die „Besonderheit“ des „sozialistischen
Humanismus“ zu unterstreichen. Wir wissen bereits, daß, nach Meinung von Schaff

die Besonderheit in der Methode, im „Wie“ besteht. Was versteht Schaff darunter? Er schreibt:
„Als eine konkrete Eigenschaft, die den sozialistischen Humanismus auszeichnet, betrachte ich den Umstand, daß er ein *kämpfender* Humanismus ist“[45]. Schaff behauptet: „Haß im Namen der Liebe ist kein Paradoxon, sondern die Folge einer realen Situation“, d.h. der vom „Klassenkampf zerrissenen Klassengesellschaft“[46]. Dem verblüfften Leser erklärt Schaff, daß darin eben die Dialektik bestehe, auf die es im Marxismus ankomme: „Wer die Menschen liebt, muß die Gegner ihrer Sache hassen“[47]. Nach Schaff ist also die Klassengesellschaft daran schuld, daß zur Liebe, die wirksam werden will, notwendigerweise der Kampf gehört und zum Kampf der Haß.
Dem Christen ist zwar geläufig, daß Liebe wirksam werden soll und insofern den Kampf erfordert; das ist auch im Evangelium nachzulesen. Doch der Kampf, den Jesus meint, hat mit Haß und Menschenvernichtung nichts zu tun! Schaff sagt dagegen ausdrücklich: „Der sozialistische Humanismus versteht den Kampf um die Erfüllung seiner Ideale völlig anders und ist auch auf ganz andere Weise mit dem Prinzip dieses Kampfes verbunden“[48]. Es geht um den gewaltsamen, blutigen Kampf um die Macht; und die angestrebte Macht ist die Diktatur. Schaff läßt somit keinen Zweifel daran, daß Klassenhaß und Diktatur keine Nebensächlichkeiten, sondern *Schlüsselbegriffe* der marxistischen Doktrin darstellen, die man nicht aufgeben darf, ohne die marxistische Doktrin zu verfälschen. Die angepriesene „Dialektik von Liebe und Haß“ führt folgerichtig zur „Dialektik von Demokratie und Diktatur“, bzw. zur „Dialektik der Freiheit und ihrer Beschränkung“[49]. Was andere Reformmarxisten öfter verharmlosen, das spricht Schaff offen aus: „Nur auf diesem Boden (der Dialektik von Demokratie und Diktatur) wird die marxistische Theorie vom Staate verständlich. Sie fordert, daß wir auf dem Weg über die Diktatur zur vollen Demokratie streben, und sie bezeichnet die Diktatur des Proletariats, verglichen mit der bürgerlichen Demokratie, als höchste Form der Demokratie“[50].
Daß die Diktatur des Proletariats eine höhere Form von Demokratie sein soll, müßte bewiesen werden. Weder Schaff noch andere Reformmarxisten haben es vermocht, einen überzeugenden, theoretischen Beweis dafür anzubringen, daß Liebe und Haß wie auch Freiheit und Diktatur vereinbar sind. Immer dann, wenn es schwierig wird, wird zum Zauberbegriff „Dialektik“ Zuflucht genommen. Ein praktisches Beispiel, auf das man hinweisen könnte, gibt es auch nicht. Es gibt keinen kommunistischen bzw. sozialistischen Staat mit ‚menschlichem Antlitz‘. Schaff bringt dieselbe, theoretische Beweisführung ins Spiel, die er bei Darlegung der Dialektik von Liebe und Haß angewandt hatte: „Solange es Feinde der Freiheit gibt, solange sie wirkungsvoll kämpfen können, solange sind verschiedene Beschränkungen ihrer Freiheit ... eine vom sozialistischen Humanismus akzeptierte Notwendigkeit ... Mit einem Vorbehalt: es darf in diesem Bereich niemals über das Maß, über die Notwendigkeit hinaus gehandelt werden“[51].
Der letzte Satz klingt demokratisch. Aber der entscheidende Punkt ist doch dieser: Wer bestimmt das Maß der ‚notwendigen‘ Gewaltanwendung? Darf man Gerechtigkeit von einem Machtapparat erwarten, der sich selber vorbehält zu bestimmen, wer seine Freunde und Feinde sind und der sich offen zur Diktatur bekennt? Dik-

tatur heißt nämlich auch, daß die Trennung von Legislative und Exekutive – d Grundlage jeder Demokratie – nur solange gilt, wie es nicht um politische Belan geht. Und wollte man sich in diesen Fällen nach der Nützlichkeitsmoral Leni richten, dann hätten die politischen Feinde nicht einmal die Gewähr, nach d Regeln der allgemeinmenschlichen Moral gerichtet zu werden. Es bleibt somit u ersichtlich, wie man „über die Diktatur zur vollen Demokratie“ gelangen soll. Da haben auch bedeutende Kommunisten inzwischen ihre Zweifel angemeldet. Ein von ihnen, der österreichische Kommunist Ernst Fischer, meinte vor einigen Jahre „Eine diktatorisch strukturierte Partei, die sich anmaßt, immer recht zu habe unduldsam gegen jeden Widerspruch, jedes unbequeme Argument, taugt nur daz ein diktatorisches Regime zu errichten – nicht als Übergang, sondern als Dauerz stand“[52]. – Diesen Worten braucht nichts hinzugefügt zu werden.

7. Die ‚Sache Jesu‘ als einzig zukunftsweisende Lehre

Die Reformmarxisten gehen von der Behauptung aus – wie anfangs vermerkt wur – daß Jesus und Marx in der ‚Sache‘ übereinstimmen, die Welt in Richtung a „Frieden, Liebe und Menschlichkeit“ zu verändern. Jesus und Marx verbinde e „unbedingter Humanismus“, d.h. beide erstreben die „menschliche Erlösung i ihrer totalen Bedeutung“[53].

In dieser allgemeinen Formulierung lassen sich tatsächlich Christus und Marx a einen gemeinsamen Nenner bringen, aber das ist ein Scheinerfolg. Allgemeine Fo mulierungen verdecken mehr als sie aussagen. Geht man nämlich einen Schri weiter und fragt, was „unbedingter Humanismus“ bzw. „totale Erlösung“ konkr bedeute, dann tut sich zwischen Christus und Marx eine unüberbrückbare Kl auf. Die „totale Erlösung“ bei Marx ist innerweltlich begrenzt und im wesentlich Selbsterlösung. Christus aber verkündet die Erlösung als Gnadengeschenk Gott das den Menschen zur Mitwirkung befähigt und aufruft.

Zu diesem „gravierenden Unterschied“[54], den die Reformmarxisten sehen, aber me stens verharmlosen, kommt der Unterschied der Geisteshaltung hinzu. Währen die Marxisten einen „kreativen Haß“[55] verkünden und behaupten, Haß im Name der Liebe sei kein Paradoxon, verpflichtet das Evangelium Jesu zur kreativen Lieb Dieser Unterschied, der in seiner praktischen Auswirkung höchst bedeutsam wir darf nicht verwischt werden. Das geschieht z.B. noch, wenn man den Marxism als „christliche Irrlehre“ bezeichnet, „als ein Teilchristentum, das ein bestimmte Element der christlichen Hoffnung mit Leidenschaft ergriffen, absolut gesetzt un gerade auf diese Weise verderbt hat“[56]. Der Unterschied nämlich, der die ‚Sach Jesu‘ und die ‚Sache Marx‘ trennt, ist nicht nur der inhaltliche Unterschied zwische dem Teil und dem Ganzen, sondern – wie schon betont – der Unterschied der Geistes haltung. Hier aber steht Glaube gegen Glaube.

Der Glaubende, der sich durch das Evangelium Jesu auf Gott verwiesen weiß, wir davor bewahrt, sich selbst oder eine Sache absolut zu setzen. Der Christ kann als als Glaubender nicht behaupten, irgendeine Sache stehe so absolut da, daß sie di nützlichen Mittel heilige. Anders lehrt die marxistische Doktrin. Hier ist die Nütz lichkeit das entscheidende Kriterium für die Erlaubtheit. Das heilige Ziel, zunächs

der Sieg des Proletariats und dann die kommunistische Gesellschaft, heiligt auch alle nützlichen Mittel, mit dem Klassenkampf und der Diktatur an der Spitze. „Der Mensch muß erst geopfert werden, bevor er erlöst werden kann“[57]. Auch wenn diese Parole auf die Übergangszeit zur idealen, kommunistischen Gesellschaft beschränkt werden soll, bleibt sie aus christlicher Sicht trotzdem unannehmbar.

Das Evangelium ist gegen Menschenopfer. Nicht einmal der ‚Feind‘ darf einer heiligen Sache unterstellt und geopfert werden. In der Parabel Lk 10, 29–37 hilft der barmherzige Samariter einem Juden. Aufgrund der Gruppenmoral, die nach dem Freund-Feind-Schema vorgeht und innerhalb der Gruppe andere Normen gelten läßt als für Fremde (der Fremde gilt als Feind), hätte der Samariter den hilfsbedürftigen Juden hassen und dementsprechend behandeln müssen, wie das heute zwischen Arabern und Israeliten der Fall ist. Aber der Samariter setzt sich über die engen Gebote der Gruppenmoral hinweg zugunsten der allgemeinmenschlichen Moral, die jedem Menschen als Menschen die gleiche Würde zuerkennt, und nicht erst aufgrund seiner Zugehörigkeit zur gleichen Gruppe, Nation, Religion, Klasse, Partei oder Rasse.

So versteht Jesus die wirksame Nächstenliebe, die er von seinen Jüngern verbindlich fordert. Sie widerspricht der marxistischen Logik bzw. Dialektik, die im Satz zum Ausdruck kommt: „Im Namen der Nächstenliebe kann und soll man ihre Gegner hassen“[58]. Nicht der Haß hat uns weitergebracht, sondern die ‚Feindes‘-Liebe, wie sie Jesus verkündet und fordert. Ihr liegt nämlich die Einsicht zugrunde, daß „alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ werden[59]. Das christliche Verständnis der Nächstenliebe hat sich als humanisierende Kraft erwiesen, die uns auch eine menschenwürdige Zukunft zu sichern vermag.

Anmerkungen

1 Vgl. Robert Havemann, Die Angst der Macht vor Ideen, in: Die Zeit vom 18.7.1975, 30.
2 Vgl. C. D. Kernig (Hg.), Person und Revolution: Marx – Lenin – Mao (Her-Bd. 425). Freiburg i. Br. 1972, 119ff.
3 Vgl. Arnoscht-Ernest Kolman, Warum ich in der Sowjetunion nicht mehr leben kann, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 6.10.1976, 9.
4 Havemann, aaO., 30.
5 Milan Machovec, Fragen eines Marxisten an die Christen. Vortrag an der Universität Mainz am 20.5.1969 (eigene Mitschrift).
6 Vgl. Roy Medwedjew, Wenn ich Herr im Kreml wäre ..., in: Die Zeit vom 11.7.1975, 3.
7 Machovec, aaO., (eigene Mitschrift).
8 Leszek Kolakowski, Geist und Ungeist christlicher Tradition. Stuttgart 1971, 42.
9 Vgl. Iring Fetscher, Marxisten und die Sache Jesu. Heute und einst, in: Iring Fetscher/Milan Machovec (Hg.), Marxisten und die Sache Jesu. München-Mainz 1974, 9.
10 Fetscher, ebd. 8.
11 Vgl. Milan Machovec, Die ‚Sache Jesu‘ und marxistische Selbstreflexion, in: Fetscher/Machovec (Hg.), Marxisten, 102.
12 Die Kirche in der Welt von heute, Nr. 92.
13 Albert Camus, Fragen der Zeit. Reinbek b. Hamburg 1970, zit. nach: Albert Schlereth (Hg.), Umstrittene Kirche (Alternativen 12). München 1972, 76.
14 Louis Aragon, Le Fou d'Elsa. Paris 1963; zit. nach: Roger Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert. Reinbek b. Hamburg 1969, 120. – Aragon selbst legt sein Vorhaben so dar: „Marx hat die Dialektik des Idealisten Hegel auf die Füße gestellt, ich will ungefähr dasselbe mit der Mystik versuchen“, (zit. nach:

Garaudy, ebd. 119). Nach Garaudy ist es ein Versuch, „die christliche Liebe in eine materialistische u[nd] dialektische Perspektive einzubeziehen" (ebd. 119).

15 Machovec, Die ‚Sache Jesu', 85. – Unterstreichungen im Original.

16 Über den Einfluß Feuerbachs auf Marx vgl. David McLellan, Die Junghegelianer und Karl Ma[rx]. München 1974, 118–135. – Die Projektionstheorie Feuerbachs beruht auf demselben, logisch unzuläs[si]gen Schluß, wie die naiven Gottesbeweise, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Von der Existenz ei[ner] „Gottesidee im Menschen" schließt man auf die „Nichtexistenz Gottes". Vgl. Walther Bienert, D[er] überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht. Stuttgart 1974, 57. Die Marxisten lassen sich von dieser Kritik kaum beeindrucken. Sie verfügen nämlich über ei[ne] „perfekte ‚Immunisierungsstrategie'"; vgl. Heinz Robert Schlette, Marxismus und Religionswiss[en]schaft, in: Gerhard Szczesny (Hg.), Marxismus ernst genommen. Ein Universalsystem auf dem Prü[f]stand der Wissenschaften. Reinbek b. Hamburg 1975, 193.

17 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, zit. nach: Siegfried Landsh[ut] (Hg.), Karl Marx. Die Frühschriften. Stuttgart 1971, 208.

18 Vgl. Marx ebd. 208.

19 Marx, ebd. 216.

20 Vgl. Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, zit. nach: Landshut, Frühschriften, 236f. – W[as] in diesem unvollendeten Artikel noch unklar zum Ausdruck kommt, steht deutlicher in der mit Enge[ls] verfaßten Schrift „Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung", vg[l.] Landshut, Frühschriften, 346ff.

21 Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, zit. nach Iring Fetscher (Hg.), Marx – Engels. Philosophie (Studienausgabe I). Frankfurt/Main 1970, 208.

22 Vgl. Engels, ebd. 183.

23 Engels, ebd. 207.

24 Vgl. Kernig (Hg.), Person und Revolution, 32.

25 Vgl. Karl Marx – Friedrich Engels, Feuerbach, in: Landshut, Frühschriften, 219.

26 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Landshut, Frühschriften, 219.

27 Vgl. Lenin, Was sind ‚Volksfreunde' und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? in: Werke I Berlin 1974, 151.

28 Engels an H. Starkenburg, zit. nach: Fetscher, Marx-Engels. Philosophie, 237. – Engels an J. Bloc[h] ebd. 226f.

29 Es fehlte nicht an weiteren Klärungs- und Umdeutungsversuchen; vgl. Kernig (Hg.), Person und Revo[-] lution, 47–84. Zu den Erneuerungsversuchen seit 1945 vgl. Andreas von Weiss, Neomarxismus München 1970. – Günter Rohrmoser, Marxismus und Menschlichkeit. Freiburg i. Br. 1974.

30 Vgl. Fritz J. Raddatz, Karl Marx, Eine politische Biographie. Hamburg 1975, 119. – Vgl. Ernst Topitsch Marx zwischen Mythos und Wissenschaft, in: Szczesny, Marxismus ernst genommen. 11ff.

31 Adam Schaff, Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. Frankfurt/Main 1966, 28

32 Garaudy, Marxismus, 116.

33 Vgl. Schaff, aaO., 131–134.

34 Machovec, Die ‚Sache Jesu', 94.

35 Lenin, Was sind die ‚Volksfreunde', 189.

36 Lenin, Über unsere Revolution, in: Werke XXXIII. Berlin 1973, 462. – Zur marxistischen Dialekti[k] vgl. die kritische Stellungnahme von Helmut Seiffert, Einführung in die Wissenschaftstheorie II München ³1971, 219–259.

37 Lenin, ebd. 466.

38 Vgl. Lenin, Was sind die ‚Volksfreunde', 152.

39 Lenin, Die Aufgaben der Jugendverbände, in: Werke XXXI. Berlin 1972, 281.

40 Lenin, Brief an D. I. Kurski, in: Werke XXXIII. Berlin 1973, 344.

41 Vgl. Lenin, Staat und Revolution, in: Werke XXV. Berlin 1972, 470ff.

42 Schaff, Marx oder Sartre, 131.

43 Ebd. 128. – Unterstreichungen im Original.

44 Vgl. ebd. 128.

45 Ebd. 130. – Unterstreichung im Original.

46 Ebd. 132.

47 Ebd. 132.

48 Ebd. 130.

49 Ebd. 133.

50 Ebd. 133f.

51 Ebd. 133.

52 Ernst Fischer, Die Revolution ist anders. Reinbek b. Hamburg 1971, 44.

53 Leo Kofler, Jesus und die Ohnmacht, in: Fetscher/Machovec (Hg.), Marxisten und die Sache Jesu, 52.

54 Ebd. 52, vgl. auch 60.

55 Ebd. 53.

56 Evangelische Akademie (Hg.), Marxismusstudien I, 216, zit. nach: Kofler, aaO., 56.

57 Gerhard Szczesny, Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen. Reinbek b. Hamburg 1971, 12.

58 Schaff, Marx oder Sartre?, 132.

59 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, Artikel 1, zit. nach: Wolfgang Heidelmeyer, Die Menschenrechte. Paderborn 1972, 240.

Martin Bialas

Paul vom Kreuz – „Charismatiker des Kreuzes"

Es ist verständlich, wenn der Mensch von Natur aus gegenüber Leiden und Sterb
eine „negative" Haltung, eine Abwehrhaltung einnimmt. Der Selbsterhaltungstrie
wohl die stärkste Triebkraft im Menschen, treibt den Menschen an, dem Leiden a
dem Wege zu gehen, den Schmerz zu überwinden. Diese Grundkraft im Mensche
hat für das Leben und Überleben der Menschheit sicher eine große Bedeutung. A
der anderen Seite sind Leiden und Tod unabwendbare Fakten, die jeden Mensche
jeden zu seiner Zeit, treffen. Dem Menschen ist gewiß nicht geholfen, wenn er Leide
und Sterben zu einem Tabu macht, übergeht oder zu verdrängen sucht.
Hier liegt, unter anderem, die große Bedeutung, die der hl. Paul vom Kreuz gera
für unsere Zeit hat. Für ihn waren Leiden und Sterben kein Tabu; im Gegenteil,
hat sich damit zeitlebens auseinandergesetzt. In seinem Leben und Denken hat
Antworten auf diese bedrängenden Fragen des Menschen gefunden, die auch heu
Gültigkeit haben und dem Menschen brauchbare Hilfe bieten. Der Weg, den Pa
vom Kreuz konsequent gegangen ist, ist ein Weg des Glaubens. Die personale Ic
Du-Beziehung des Menschen zu Gott ist die Grundlage seines Lebens und Denke
Die Kategorie des Religiösen ist der hermeneutische Schlüssel, der uns seine G
dankenwelt aufschließt. Der Glaube an den dreifaltigen Gott, das Bekenntnis z
Jesus Christus als dem gott-menschlichen Erlöser, das ist der Rahmen, in dem sic
sein Denken bewegt. Nur wer sich müht, in diesem Glauben zu leben, wird d
Einzigartigkeit und Größe seiner Persönlichkeit entdecken und die Tiefe seine
Gedanken erkennen. Das geistlich-religiöse Denken des hl. Paul vom Kreuz wir
auch dem Christen unserer Tage Hilfestellungen und Motivationen geben, mensch
liches Leiden christlich zu bewältigen, ja noch mehr, es wird den eigenen, oft ang
fochtenen Glauben zu stärken vermögen.

I. Das Leiden Jesu als deutlichster Ausdruck der Liebe Gottes zum Menschen

1. Leben und Werk des Paul vom Kreuz[1]

Paul vom Kreuz, mit seinem bürgerlichen Namen Paul Franz Danei, wurde a
3. Januar 1694 in dem norditalienischen Städtchen Ovada bei Alessandria gebore
Seine Kindheit verlebte er im Raum einer echt christlichen Familie. Geburt un
Tod gehörten zu den Grunderfahrungen dieser Familie; denn von den 16 Kinder
starben 11 im Säuglings- oder Kindesalter. Die Eltern betrieben ein kleines Geschä
mit Tabakwaren und Stoffen. Geschäftliche Angelegenheiten zwangen die Famili

mehrmals den Wohnort zu wechseln. Das hatte zur Folge, daß Paul nur sehr unregelmäßig die Schule besuchen konnte. Es gab kaum etwas Außergewöhnliches, das seine Kindheit auszeichnete. Auffällig war nur, daß er sich für die sehr früh einsetzende religiöse Erziehung durch seine Eltern offen zeigte.
Das Jahr 1713 brachte die erste große Entscheidung seines Lebens: Die Predigt eines Pfarrers beeindruckte ihn so stark, daß er in tiefer Ergriffenheit eine Generalbeichte ablegte und sich vornahm, sein Leben ganz in den Dienst Gottes zu stellen. Er selbst bezeichnete in späterer Zeit dieses Erlebnis seine „Bekehrung zur Buße"[2].
Als einige Jahre später Papst Klemens XI. die Christenheit zum „Kreuzzug" gegen die Türken aufrief, glaubte Paul, darin den Ruf Gottes zu vernehmen; denn er wollte als Martyrer sterben. Er meldete sich als Freiwilliger. Doch nach einigen Monaten, die er in den Kasernen und Lagern der Soldaten verlebte, kam er zu der Einsicht, daß dies nicht der geeignete Weg für ihn sei, Gott zu dienen. So kehrte er – es war das Jahr 1716 – in sein Elternhaus zurück.
Die folgenden vier Jahre verbrachte er im Kreise der Familie und half tatkräftig im väterlichen Geschäft mit. Es ist jener Zeitabschnitt im Leben des Paul vom Kreuz, in dem seine „Berufungsgeschichte" zum Ordensgründer ihren Ort hat. Er selbst schildert seinen inneren Werdegang zum Ordensgründer in einem Brief, der uns erhalten ist. Zunächst erging an ihn der Ruf, „sich in die Einsamkeit zurückzuziehen ... und ein Leben der Buße zu führen"[3]. Nach wiederholten inneren Erleuchtungen (er selbst spricht von „ispirazioni") fühlte er sich gedrängt, „Gefolgsmänner um sich zu sammeln und mit der Erlaubnis der hl. Mutter Kirche eine Kongregation zu gründen..."[4]. Diesem inneren Ruf konnte er vorerst noch nicht folgen, da die Familie auf seine Hilfeleistung angewiesen war.
Erst am 22. Nov. 1720 nahm er Abschied von seiner Familie und empfing aus der Hand seines damaligen Beichtvaters und Seelenführers, Bischof Gattinara von Alessandria, das schwarze Ordensgewand eines Einsiedlers. Die folgenden sechs Wochen (es war die Zeit vom 23. Nov. 1720 bis 1. Jan. 1721), die Paul unter den primitivsten Wohnbedingungen in einem Abstellzimmer neben der Sakristei der Kirche San Carlo zu Castellazzo (bei Alessandria) verbrachte, könnte man die „Vorbereitungsexerzitien" zu seinem Leben als Einsiedler und Ordensgründer bezeichnen. Auf Geheiß des Bischofs Gattinara schrieb Paul „vom Kreuz" – wie er sich später nannte[5] – seine inneren Erfahrungen und Empfindungen nieder. Dieses „geistliche Tagebuch" ist uns in einer zuverlässigen Abschrift erhalten[6]. Bereits in den Aufzeichnungen des ersten Tages finden wir den programmatischen Satz, der zum Grundprinzip seines Lebens wurde: Mit Christus gekreuzigt sein („Non desidero saper altro, ne gustar alcuna consolazione, solo che desidero d'esser crocifisso con Gesù")[7].
In diesen Tagen der Zurückgezogenheit und Einkehr schrieb er die Ordensregeln für die neue Ordensgemeinschaft. Im September 1721 reiste er nach Rom, um deren Approbation zu erlangen. Hierbei erlebte er eine große Enttäuschung: er wurde vom erstbesten Wachposten des Quirinals abgewiesen. Nach seiner Rückkehr schloß sich ihm sein jüngerer Bruder Johann Baptist an, der von gleichen Idealen erfüllt war. In den folgenden vier Jahren versuchten die beiden Brüder, indem sie in verschiedenen Einsiedeleien Mittelitaliens ein zurückgezogenes Leben führten und

gleichzeitig seelsorgliche Hilfeleistungen in benachbarten Pfarreien ausübten, d Ordensregeln zur bestimmenden Norm ihres Lebens zu machen[8].
Als eine zweite Romreise, die sie im Mai 1725 unternahmen, die erwünschte Besttigung der Ordensregeln nicht erbrachte, entschlossen sie sich, dem Ruf des Kardinal Corradini zu folgen, der sie einlud, nach Rom zu kommen, um in dem neuerbaute Krankenhaus San Gallicano in dem Dienst am Kranken mitzuhelfen. Hier hat Paul Gelegenheit, in drastischer Weise, mit menschlichem Leiden konfrontiert z werden. Der Leiter des Krankenhauses übertrug den beiden Brüdern auch di religiöse Betreuung der Patienten und des Personals. Er war es auch, der ihne nahelegte, sich zu Priestern weihen zu lassen. Nach einer kurzen pastoraltheologschen Ausbildung wurden sie im Juni 1727 durch Papst Benedikt XIII. im Petersdo zu Priestern geweiht[9].

Einige Monate später verließen sie jedoch das Krankenhaus. Ihre neue Bleibe wurd nunmehr eine Einsiedelei auf dem Monte Argentario (etwa 150 km nordwestlich vo Rom, an der Küste gelegen). Hier begann sich die erste Kommunität der Passioniste zu konstituieren. Als die kleine Einsiedelei für jene Männer, die nach den Ordensregeln der neuen Genossenschaft leben wollten, nicht mehr genügend Platz bot ging man daran, ein Kloster mit Kirche zu bauen. Im Jahre 1737 wurde das erst Kloster der Passionisten feierlich eingeweiht[10].

Doch die Bestätigung der Ordensregeln durch den Hl. Stuhl stand noch aus. Nachdem aber eine Kommission von Kardinälen diese geprüft und in einigen Punkten di allzu große Strenge gemildert hatte, wurden sie am 15. Mai 1741 durch ein Reskrip des Papstes Benedikt XIV. offiziell bestätigt[11]. Der Name der neuen Ordensgemeinschaft lautete: Congregatio Sanctissimae Crucis et Passionis D.N.I.C. In diese Bezeichnung werden bereits die Eigenart und der Sonderauftrag dieser Ordensgemeinschaft deutlich. Den Menschen besonders den leidenden Christus vor Auge zu stellen, darin erkannte Paul vom Kreuz seine eigentliche Berufung, und das is auch die spezielle Sendung der von ihm gegründeten Kongregation in der Kirche un in der Welt. Deshalb legt jedes Mitglied dieser Gemeinschaft neben den drei Gelübde auf die Beobachtung der evangelischen Räte noch ein viertes Gelübde ab, durch da es sich verpflichtet, in besonderer Weise Christus als den Gekreuzigten zu bekenne und zu verkünden[12]. Schon die älteste uns erhaltene Ordensregel (aus dem Jahr 1736) enthält ein eigenes Kapitel mit der Überschrift: Über die Erfüllung des Gelübdes, unter den Gläubigen die Verehrung des Leidens und Sterbens Jesu Christ zu fördern[13].

Es ist daher verständlich, daß die Betrachtung des Leidens Christi in der rege apostolischen Tätigkeit Pauls vom Kreuz einen besonderen Stellenwert besaß. Paul vom Kreuz war nicht nur Ordensgründer, sondern auch eifriger Seelsorger und Volksmissionar. Während seines Lebens hielt er etwa 200 Volksmissionen und meh als 80 Exerzitienkurse. Besonders in den von ihm gehaltenen Volksmissionen bildeten die Leidensbetrachtungen, die sich an die abendlichen Predigten anschlossen den ausgleichenden Gegenpol zu den (damals überbetonten) Gerichts- und Höllenpredigten[14].

Infolge seiner reichen apostolischen Tätigkeit hatten zahlreiche Menschen die Möglichkeit, Paul vom Kreuz kennenzulernen. Viele von ihnen faßten zu ihm Vertrauen

und holten sich – zumeist brieflich – Rat in den Fragen und Schwierigkeiten ihres geistlichen Lebens. Paul selbst sah in dieser brieflichen Seelenführung eine wichtige Aufgabe, die er – oft unter schwersten Bedingungen – gewissenhaft erfüllte[15]. Ein Teil dieser Briefe (es sind noch etwa 2000 an der Zahl) ist uns erhalten. Sie sind mehrfach publiziert worden[16]. Diese Briefe und das bereits erwähnte geistliche Tagebuch sind die Hauptquellen, die uns über das Denken des Paul vom Kreuz Aufschluß geben.

In dem an Mühen und Leiden reichen Leben des Paul vom Kreuz gab es noch eine Aufgabe, an deren Lösung er mehr als drei Jahrzehnte arbeitete und die er einige Jahre vor seinem Tode erfolgreich abschließen konnte: die Gründung des weiblichen Zweiges der Passionisten. Anfang Mai 1771 zogen elf Schwestern in das neuerbaute Kloster von Corneto (heute Tarquinia) ein. Als Paul am 18. Okt. 1775 in Rom starb, zählten zu seiner Kongregation etwa 200 Mitglieder, die in 12 Niederlassungen lebten[17].

2. Das Gottesbild des Paul vom Kreuz

Für den religiös empfindenden Menschen ist die Gottesvorstellung von elementarer Bedeutung. So war für Martin Luther Gott in erster Linie der Gerechte und Strafende. Die Grundfrage, die ihn bewegte, beantwortete er mit seiner Rechtfertigungslehre. Für Paul vom Kreuz war Gott zuallererst und zutiefst ein gütiger und liebender Gott. Seine Antwort auf die Güte und Liebe Gottes waren: grenzenloses Vertrauen und liebende Zuversicht. So schreibt er an eine befreundete Person: „Verbleiben Sie in heiterer Zufriedenheit in Gott, und vertrauen Sie sich ihm ganz an; denn er ist Vater, ja ein liebender Vater, der eher Himmel und Erde vergehen lassen würde als einen Menschen, der sich ihm anvertraut“[18].

Schon in seiner „frühen Zeit“ fühlte sich der Gründer vor allem von der Güte und Barmherzigkeit Gottes angezogen und ergriffen. So schreibt der Heilige in seinem geistlichen Tagebuch: „Beim Beten in der Nacht war ich in großem inneren Frieden, in Freude und zu Tränen gerührt. Ich bekam eine tiefe Einsicht in die göttlichen Vollkommenheiten, insbesondere in die unendliche Güte Gottes“[19]. Anschließend berichtet er von seinen inneren Zweifeln und Ängsten, von Versuchungen, die ihn quälten. Aber sie vermögen nicht, ihm den inneren Frieden zu rauben, denn „Gott in seiner unendlichen Liebe hält“ ihn. Er gebraucht dann das schöne Bild vom Felsen im Meer, den die Wellen nur auswaschen, aber nicht zum Bersten bringen können[20]. In dieser bildhaften Umschreibung ist das felsenfeste Vertrauen des Heiligen gut ausgedrückt; denn Gott ist für ihn der Barmherzige, Gütige und Liebende.

Der Glaube in die Güte und Liebe Gottes kommt aber dann zur Bewährung, wenn Unannehmlichkeiten, Schwierigkeiten und Leiden den Menschen treffen. Aber auch in solchen Situationen gilt es, an der Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht zu zweifeln. So schreibt der Gründer in einem Brief an Tommaso Fossi: „Sie befinden sich in den Händen des Himmlischen Vaters; was fürchten Sie also? Ein so guter Gott, der nichts anderes kann, als unser Wohlergehen zu wollen, wird es zulassen, daß Sie verloren gehen? Niemals! Daher meiden Sie solche Ängste und Zweifel wie die Pest“[21].

Man könnte eine Fülle von Stellen anführen, in denen der Heilige die Güte, Barmherzigkeit, Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes preist. Immer ist es die Liebe Gottes zum Menschen, die ihn in Erstaunen und Verwunderung bringt. So heißt es z.B. in einem Brief: „Die Liebe macht wenig Worte, ja sie drückt sich mehr durch Schweigen aus. Ein Wort der Liebe, das genügt. Oh Vater! Du großer Vater! Oh Güte! Du Liebe! Eins dieser Stoßgebete reicht, um die liebende Seele lange Zeit im Gebet verharren zu lassen“[22]. Gerade diese Worte zeigen, wie sehr der Glaube an einen liebenden Gott in der personalen Tiefenschicht des Gründers verwurzelt ist.

3. Die Menschwerdung Gottes als Zeichen der Liebe

Das Grundgeheimnis unseres Glaubens verbirgt sich in dem historischen Faktum der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Gottes Liebe zu uns Menschen ging so weit, daß er selbst „sich entäußerte, wie ein Sklave wurde und den Menschen gleich wurde“ (vgl. Phil 2,7). Im Verlauf der zweitausendjährigen Kirchen- und Theologiegeschichte wurden vielfältige Antworten auf die Frage gegeben: „Cur Deus homo“? Paul vom Kreuz war kein Fachtheologe, sondern mehr oder weniger ein theologischer Autodidakt. Aber er war im wahrsten Sinne des Wortes ein Theo-Loge, ein „Gottes-Gelehrter“, der in die Tiefen der Glaubensgeheimnisse eingedrungen ist. Seine Theologie bestand nicht nur aus einem trockenen „Fachwissen“, das er sich durch abstrakt-theoretisches Räsonieren angeeignet hat, sondern seine Theologie war vor allem aus dem existentiellen Glaubensvollzug erwachsen. Natürlich hat Paul vom Kreuz auch über die Dinge des Glaubens nachgedacht, reflektiert. Aber bei ihm wurde das reflektierende Studium durch das Gebet ergänzt; die sitzende und die knieende Theologie waren bei ihm zu einer Einheit verschmolzen.

So ist es nicht verwunderlich, daß der Heilige die Frage nach dem Warum der Menschwerdung Gottes mit der tiefsten biblischen Begründung beantwortet hat: Aus reiner Liebe ist Gott Mensch geworden. Letztlich war für ihn die Inkarnation das Werk der in Freiheit sich selbst mitteilenden Liebe Gottes. In einem Brief, den der Gründer zum bevorstehenden Advent an Agnese Grazi gerichtet hat, umschreibt er die Menschwerdung als eine „Vermählung“. In symbolreichen Formulierungen schreibt er: „Es nähert sich die Zeit des Heiligen Advents, in der die Heilige Mutter Kirche das Andenken an jene Göttliche Vermählung feiert, die das Ewige Wort mit der menschlichen Natur in seiner Heiligsten Menschwerdung eingegangen ist. Meine Tochter, meditieren Sie dieses tiefe Geheimnis der unendlichen Liebe. Geben Sie Ihrer Seele volle Freiheit, sich in dieses unendliche Meer jeglichen Gutes zu vertiefen und zu versenken. Haben Sie nur den Wunsch, und beten Sie darum, daß diese große Vermählung der Liebe zwischen Jesus und Ihrer Seele bald stattfindet; beten Sie auch für mich Armen und Unwürdigen“[23].

Bereits in seinem geistlichen Tagebuch kommt er auf das Geheimnis der Inkarnation zu sprechen, und es ist die Liebe Gottes, die ihn bei diesem Geheimnis tief ergreift. Am Heiligen Abend des Jahres 1720 schrieb er folgendes nieder: „Ich war außergewöhnlich gesammelt, bis zu Tränen gerührt; vor allem bei der heiligen Kommunion. In der Heiligen Nacht war ich auch gesammelt, aber nicht so besonders. Ich empfand auch starke innere Rührung, am meisten bei dem Gedanken an

die unendliche Liebe unseres guten Gottes, der Mensch wurde und in so großer Dürftigkeit und Armut geboren wurde. – Dann ruhte ich mich so in Gott aus“[24].

Es zeugt von der Weisheit und Intelligenz eines Menschen, wenn er fähig ist, das Wesentliche zu erkennen und sich auf es zu konzentrieren. Die Menschwerdung war für Paul vom Kreuz, wie es auch die Schriften des Neuen Testamentes immer wieder betonen, vor allem und zu allererst Zeichen und Ausdruck der Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes. Auf dieses eine weist er immer hin, das stellt er in den Vordergrund. So gibt er einer Frau, die später in das kontemplative Kloster der Passionistinnen als Ordensschwester eingetreten ist, folgenden Rat: „Was die Betrachtung des hochheiligen Geheimnisses angeht, so genügt folgendes: Betrachten Sie mit lebendigem Glauben: der gewaltige, unfaßbare Gott ist ein kleines, hilfloses Kind geworden, und das aus reiner Liebe zu uns. Es spielt dabei keine Rolle, ob Sie sich konkreter Vorstellungsbilder bedienen, es ist sogar besser, wenn Sie dies in reinem Glauben, ohne konkrete Vorstellungsbilder tun“[25].

4. Das Leiden Jesu als das „erstaunlichste Werk göttlicher Liebe“

Die tiefste Aussage, die wir im Neuen Testament über Gott finden, steht im ersten Johannesbrief: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16). Gewiß werden wir mit unserem menschlichen Verstand die Größe und die Allmacht Gottes nie ganz begreifen können, Gott wird uns letztlich immer ein Geheimnis bleiben. Doch ist jene Wesensbeschreibung des Unfaßbaren und Unsagbaren, wie sie uns Johannes gibt, das Tiefste und Umfassendste, was in menschlicher Sprache über Gott gesagt werden kann: Gott ist die Liebe.

So ist die gesamte Schöpfung, die Erschaffung des Kosmos, der Welt und vor allem des Menschen, letztlich ein Werk der Liebe Gottes. Noch deutlicher wird das Liebeshandeln Gottes am Menschen im zentralen Ereignis der Heilsgeschichte, in der Menschwerdung Gottes. Die Güte und Barmherzigkeit Gottes hat sich im menschgewordenen Wort Jesus Christus der Menschheit geoffenbart. Gewiß war das gesamte Leben des Erlösers ein einziger Beweis der „Liebe und Menschenfreundlichkeit“ Gottes. Doch ist die Liebe Gottes zum Menschen am deutlichsten offenbar geworden im freiwilligen Leiden und Sterben Jesu „für uns“.

Das Leiden Jesu als überzeugendste Tat der Liebe Gottes zu uns Menschen: das war jenes Glaubensgeheimnis, von dem der Heilige bis in das Innerste seiner Persönlichkeit durchdrungen war. Bereits mit 27 Jahren, als er die Eintragungen seines „geistlichen Tagebuchs“ machte, hatte ihn das Leiden Jesu nachhaltig und tief beeindruckt, und er stand mit dem leidenden und gekreuzigten Herrn in inniger Gebetsverbindung. So heißt es z.B. in einer Eintragung: „Ich sagte zu meinem lieben Jesus: deine Leiden, oh lieber Gott, sind das Unterpfand deiner Liebe“[26] (vom 27. November 1720). In seinen Briefen nennt er des öfteren das Leiden Jesu „das größte und erstaunlichste Werk göttlicher Liebe“[27] und er preist es in Dankbarkeit und Begeisterung als das „Wunder der Wunder der göttlichen Liebe“[28].

Wie bereits gesagt, ist für Paul vom Kreuz Gott in erster Linie der Gütige, der Barmherzige, der Liebende. Um diese Grundwahrheit des Glaubens auszudrücken, greift er – wie es Mystiker mit Vorliebe tun – zum Bild und Symbol. So spricht er in

seinen Schriften sehr häufig von Gott als dem „unendlichen Meer der Liebe“. In seiner bildreichen Sprache sagt er: Gott ist ein unendliches Meer der Liebe. „Aus diesem Meer geht das Meer des Leidens Jesu hervor, doch beide Meere sind eins“[29].

Echte personale Liebe vermittelt innere Freude, schenkt ein tiefes Beglücktsein. Wenn Menschen in innig-tiefer Liebe miteinander verbunden sind, so werden sie aber immer wieder die Erfahrung machen, daß Liebe auch den Schmerz, das Leid mit beinhaltet. Es muß daher gesagt werden: Auf dieser unserer Erde gibt es keine echte, sich verschenkende Liebe ohne das Leid. Was im zwischenmenschlichen Bereich gilt, das hat seine Geltung – in analoger Weise – auch für die Beziehung des Menschen zu Gott. Denn Glaube ist wesentlich eine Ich-Du-Beziehung; Glaube vollzieht sich im Bereich des Personalen.

Daß Liebe zu Gott das Moment des Schmerzes, des Leidens enthält, das hat Paul vom Kreuz in seinem Leben oft erfahren. Doch hat er sich immer wieder in das Geheimnis des Leidens Jesu, jenes „erstaunlichste Werk göttlicher Liebe“, versenkt und hat von hier aus Kraft und Stärke erfahren, das „Leiden der Liebe“ auf sich zu nehmen. Mit innig-tiefen Worten, die seine eigene Erfahrung zur Grundlage haben, weiß er darüber zu sprechen. Er gebraucht dabei immer wieder Bilder und Symbole, um diese innig-tiefen Zusammenhänge deutlich zu machen.

Die religiös-mystische Tiefe seiner Gedanken spricht auch den „geistlichen Menschen“ unserer Zeit durchaus an. Seine Aussagen haben auch heute an Aktualität nicht verloren, denn die Liebe Gottes zum Menschen ist und bleibt der tiefste Inhalt der christlichen Botschaft. Doch lassen wir diesen „Charismatiker des Kreuzes“ selbst zu Wort kommen. Er schriebt: „Die Liebe ist die einigende Kraft. Sie läßt die Leiden des geliebten Gutes zu eigen werden. Wenn Sie sich ganz und gar von innen und von außen von den Leiden des Bräutigams durchdrungen fühlen, dann feiern Sie ein Fest. Aber ich kann Ihnen sagen, daß dieses Fest im Glutofen der göttlichen Liebe gefeiert wird. Denn das Feuer, das bis an das Mark der Knochen dringt, formt den Liebenden in den Geliebten um, und – indem sich auf hohe Weise die Liebe mit dem Schmerz und der Schmerz mit der Liebe vermischen – entsteht eine liebend-schmerzende Mischung, doch von solcher Einheit, daß man weder die Liebe vom Schmerz noch den Schmerz von der Liebe unterscheiden kann, und dies so sehr, daß sich die liebende Seele in ihrem Schmerz freut und in ihrer schmerzenden Liebe ein Fest feiert“[30].

Diese Worte zeigen, daß Paul vom Kreuz ein großer Liebender war. Die Quelle, aus der er Kraft schöpfte und die ihm Ansporn und Dynamik verlieh, aus dem Prinzip der Liebe heraus zu leben, war das Sich-Versenken in das Leiden Jesu, „das Wunder der Wunder der Liebe Gottes“.

Während seines ganzen Lebens hatte der Heilige nur ein Anliegen: den Menschen die Liebe Gottes zu verkünden und sie anzuregen, diese Liebe mit Gegenliebe zu beantworten. Den Kulminationspunkt göttlicher Liebe sah er im Leiden und Sterben Jesu. So schrieb er an einen seiner Mitbrüder: „Auf diese Weise mögen alle große Arbeiter ‚im Weinberg des Herrn‘ werden; sie sollen schallende Posaunen sein, um der ganzen Welt die unendliche Liebe Jesu Christi zu verkünden, jene Liebe, die sich

am deutlichsten im heiligsten Leiden und Sterben Jesu geoffenbart hat“[31]. Darum war er bestrebt, ähnlich wie der Apostel Paulus, bei den Menschen „nichts anderes zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2).

5. „Ein Meer der Liebe und des Schmerzes“

Es darf nicht wundernehmen, daß wir bei unserem Gründer, für den zeitlebens der „Christus crucifixus“ der bevorzugte „Gegenstand“ seines Denkens und betenden Be-denkens war, eine vergeistigte, in Symbolen eingebettete Rede vorfinden, wenn er in seinen Briefen auf das Leiden Jesu zu sprechen kommt. – Die symbolische Ausdrucksweise ist in der Aussage zwar nicht so präzis und scharf abgegrenzt wie das begrifflich-abstrakte Denken, aber dafür hat das Symbol eine größere Spannkraft, es vermag Breiten und Tiefen einzufangen, die nur schwer „auf den Begriff“ zu bringen sind. Das Symboldenken vermag ferner das Lebendige, das Dynamische und Existentielle besser zum Ausdruck zu bringen. Es ist daher verständlich, daß gerade bei den Mystikern, deren Denken stark auf der existentiellen Eigenerfahrung basiert, ein solches Symboldenken vorherrschend ist.

Das gilt auch für den Gründer der Passionisten. Häufig gebraucht er das Symbol „Meer“. Gott ist für ihn vor allem das „grenzenlose Meer der Liebe“ (mare d'infinita carità)[32]. Aus diesem Meer „geht das Meer des heiligsten Leidens Jesu hervor, doch die beiden Meere sind eins“[33]. – In dieser symbolischen Rede von den „beiden Meeren, die eins sind“, wird bereits deutlich, wie stark der Heilige im Leiden Jesu die Prae-Existenz des inkarnierten Wortes Gottes verwirklicht sieht. Denn – um im Bild zu bleiben – wenn zwei Meere miteinander verbunden, ja eins sind, so sind beide Meere vom gleichen Wasser erfüllt. Das bedeutet also: die Liebe ist das eigentliche Wesen Gottes, und es ist die gleiche Liebe, die in der Selbsthingabe Jesu Christi ansichtig wird.

Wenn der Heilige zu erklären versucht, welche Bedeutung das Leiden Christi auf dem „Weg der Seele zu Gott“ hat, so greift er mit Vorliebe auf dieses Symbol des Meeres zurück. Des öfteren spricht er dann auch davon, daß man in diesem Meer „fischen“ müsse. Der Ordensschwester Rosa Maria Teresa, die dem Karmel von Vetralla angehörte, erklärt er in einem Brief, was er mit diesem „Fischen“ meint. Gerade diese Erklärung eignet sich gut, um einige Züge seines spezifischen Weges – seiner innigen Passionsmystik – darzustellen. Der Heilige schreibt: „Außerdem möchte ich noch, daß Sie ab und zu zum Fischen gehen. Wie geschieht das? – Nun, ich will es Ihnen erklären: Das heiligste Leiden Jesu ist ein Meer der Schmerzen, aber andererseits ist es ein Meer der Liebe. Bitten Sie den Herrn, daß er Sie lehre, in diesem Meer zu fischen; versenken Sie sich tief in dieses Meer, doch – je mehr Sie darin versinken, Sie werden niemals auf den Grund kommen. Lassen Sie sich ganz und gar von der Liebe und von dem Schmerz durchdringen. Auf diese Weise werden Ihnen die Leiden Jesu ganz und gar zu eigen. Fischen Sie die Perlen der Tugenden Jesu; diesen göttlichen Fischfang macht man ohne Worte; der Glaube und die Liebe werden es Sie lehren“[34].

Echte Liebe, auch im zwischenmenschlichen Bereich, ist abgrundtief, unauslotbar. Liebe ist, hier in „statu viatoris“, immer auch mit Schmerz verbunden[35]. Dies wird

vor allem am Leiden Jesu offenbar. Darum nennt der „Charismatiker des Kreuzes" die Passio Domini ein „Meer der Liebe und der Schmerzen". Liebe und Schmerz sind im Leiden Jesu zu einer Einheit verschmolzen. In welch mystische Tiefe der Heilige eingedrungen ist, wenn er über das Geheimnis des Kreuzes spricht, soll folgender Briefabschnitt veranschaulichen. An Pater Giammaria schreibt er: „Die Seele findet sich in einem einzigen Augenblick ganz versenkt im Meer der Leiden des Erlösers. Im hellen Aufstrahl des Glaubens versteht sie, eigentlich ohne zu verstehen, all die Peinen; denn das Leiden Jesu ist zutiefst ein Werk der Liebe. Indem die Seele völlig in Gott, der ganz und gar Liebe und Wohlwollen ist, verloren ist, entsteht eine Einheit von Liebe und Schmerz. Davon wird der Geist völlig durchdrungen. Er ist ganz eingetaucht in schmerzende Liebe, in liebenden Schmerz: ein Werk Gottes"[36]!

6. Das Leiden Jesu und die Sünde

In seinen Briefen, Meditationen und Predigten kommt Paul vom Kreuz wiederholt auf die Sünde im Zusammenhang mit dem Leiden Christi zu sprechen. Doch für ihn ist immer das tragende Moment, daß Gott, das unendliche Gut (l'infinito bene), das abgrundtiefe Meer der Liebe (mare immenso d'amore) ist.

Im Denken und Handeln des Paul vom Kreuz wird besonders das pastorale Anliegen erkennbar, die Absicht also, dem Menschen auf seinem Weg zu Gott weiterzuhelfen. Das eigentliche und einzige Hindernis, das diesen Weg zu Gott behindert oder gar versperrt, ist die Sünde. Darum muß alles Erdenkliche getan werden, um die Sünde zu vermeiden, um von ihr loszukommen. Als bestes Mittel, dies zu erreichen, empfiehlt der Heilige immer wieder die Verkündigung Christi, des Gekreuzigten. An Msgr. Graf Garagni (ein Mitglied der römischen Kurie), der sich für die päpstliche Anerkennung der Regeln tatkräftig eingesetzt hat, schreibt er: „Man kann es mit den Händen greifen, daß das wichtigste Mittel, um die Seelen, auch die verstocktesten, zur Bekehrung zu bringen, das Leiden Christi ist"[37].

Hier spricht der eifrige Seelsorger aus seiner eigenen pastoralen Erfahrung. Im Laufe der zahlreichen Volksmissionen, die er abhielt, hat er nicht selten Aufsehen erregende Bekehrungen erlebt. Darüber berichten des öfteren die Zeugen, die bei den Selig- und Heiligsprechungsprozessen ausgesagt haben.

Nicht selten finden wir beim heiligen Paul vom Kreuz Aussagen, wo die Sünde – sei es die Gesamtheit der Sünden der Welt oder die persönliche des einzelnen – in unmittelbare Beziehung zum Leiden Christi gebracht wird. Diese Sehweise ist keine Besonderheit des Heiligen, sondern sie hat ihren Grund in der Heiligen Schrift selbst. An zahlreichen Stellen der Evangelien und der Briefe finden wir die Wendung, daß Jesus „für unsere Sünden" starb. (Vgl. Mk 10,45; 1 Kor 15,3.)

Diese Aussagen liegen die jesajanischen Gottesknechtslieder zugrunde. Besonders in Jes 52,13 bis 53,12 ist der Gedanke der Stellvertretung vorherrschend. Das Leiden und Sterben des Gottesknechtes wird als stellvertretendes Sühneleiden und als stellvertretender Sühnetod gesehen[38]. Schon in den ältesten Schichten des Neuen Testaments (dazu gehören das Evangelium nach Markus und die urchristliche Bekenntnisformel von 1 Kor 15,3–5) wird dieser Stellvertretungsgedanke als Deutungsmodell

des Leidens und Sterbens Jesu genommen[39]. Im Leiden und Sterben Jesu sieht das Neue Testament die Erfüllung der Prophetien des Deuterojesaja.

Wenn also Paul vom Kreuz das Leiden Christi mit der persönlichen Sünde des Menschen in Verbindung bringt, so verbleibt er durchaus im Bereich biblischer Theologie. Aus dem Gesamtduktus seines Denkens läßt sich jedoch sagen, daß die primäre Ursache des Leidens Jesu nicht so sehr die menschliche Sünde, sondern vielmehr die göttliche Liebe ist. Die Absicht des Heiligen ist es, durch das Aufzeigen der im Leiden sich manifestierenden Liebe Gottes zum Menschen einen starken Abscheu vor der Sünde zu erwecken und zur Umkehr und Bekehrung zu führen.

In den Betrachtungen, die bis jetzt zum größten Teil nur in handgeschriebenen Originalen und Abschriften vorliegen, finden wir innig-beschwörende Zwiesprachen des Heiligen mit dem leidenden Herrn. Häufig wird dann die persönliche Sünde als Ursache des Leidens Christi gesehen. In der Betrachtung über die Dornenkrönung Jesu ruft der Heilige aus: „Oh, mein guter Gott! Wie oft habe ich dir diese Schmerzen von neuem zugefügt, als ich mich nämlich des hochzeitlichen Gewandes der Gnade entledigte und es so durch die maledeite Sünde verlor! Mein Erlöser, verzeih mir aus Liebe zu deinem kostbaren Blut und bekleide mich, mein geliebter Erlöser, mit dem Gewande deiner heiligsten Liebe"[40]!

In der Heiligen Schrift wird – wie oben bereits aufgezeigt wurde – an verschiedenen Stellen gesagt, daß Jesus „für unsere Sünden" starb. Deshalb wurde in der Theologie und in der Volksfrömmigkeit der Tod Jesu in unmittelbare Beziehung zur persönlichen Sünde des Menschen gebracht. Im Hebräerbrief begegnen wir der Vorstellung, daß der Glaubensabfall einer nochmaligen Kreuzigung Jesu gleichkomme (vgl. Hebr. 6,6).

Doch ist für Paul vom Kreuz das Leiden Jesu nicht so sehr die notwendige, fast automatisch eintretende Folge der Sünde des Menschen, wie es die Satisfaktionstheorie stark hervorhebt, sondern tiefster Grund des Leidens Jesu ist für ihn das freie Liebeshandeln Gottes. Dies wird in einem Brief, in dem der Heilige konkrete Anleitung zur Passionsmeditation gibt, schön zum Ausdruck gebracht. Darin heißt es unter anderem: „Betrachten Sie Jesus in Todesangst im Ölgarten. Stellen Sie sich vor, Sie sind dort allein mit Jesus. Schauen Sie ihn an und leiden Sie mit ihm, aber mit lebendigem Glauben und in Liebe. Sammeln Sie jene kostbaren Bluttropfen und fragen Sie ihn: Mein lieber Jesus, für wen leidest du? Horchen Sie, was er Ihrem Herzen antwortet: Tochter, ich leide für Dich, für Deine Sünden, weil ich Dich liebe"[41]. Es ist erstaunlich, welches theologische Feingefühl diesen Aussagen zugrunde liegt, erstaunlich, welch Tiefe des Glaubens und welch menschliche Herzenswärme in diesen einfachen Worten mitschwingen.

Sicher ist für Paul vom Kreuz auch die Sünde des Menschen Mitursache des Leidens Jesu. Doch immer bleibt die in Freiheit sich selbst mitteilende Liebe Gottes der eigentliche Urgrund der Passio Domini. Selbst Einzelheiten des historischen Leidens Jesu werden aus dieser Perspektive gesehen. So schreibt er an den Bischof von Viterbo einmal folgendes: „Ich werde die Seelen der Bürger von Viterbo mit demselben Blick betrachten, mit dem der barmherzige Herr mir verliehen hat, sie zu betrachten, wo immer ich auch war. Das heißt: in den heiligsten Wunden unseres lieben Erlösers. Jene Wunden, die mehr durch seine unendliche Liebe als durch die

harten Nägel zerrissen und offen waren. So werden wir die heilbringenden Wasser der Gnade in diesen Quellen des ewigen Lebens in Freude trinken können"[42]. Auch in diesen Worten zeigt sich, wie intensiv die Grundkraft der Liebe das geistlich-religiöse Denken des hl. Paul vom Kreuz prägt.

Aus dem, was bisher gesagt wurde, kann zusammenfassend und wertend bemerkt werden: Für Paul vom Kreuz ist Gott vor allem der gütige und barmherzige Vater. Glaube bedeutet daher für ihn in erster Linie ein personales Antworten auf die Liebe und Güte Gottes. Diese Liebe Gottes sieht er am deutlichsten im Leiden und Sterben Jesu verwirklicht. Das sind die Maximen, die seinem geistlich-religiösen Denken zugrunde liegen. Es ist interessant, daß ein anerkannter Theologe unserer Tage Glaube und Kreuz ähnlich sieht wie Paul vom Kreuz. In seinem Buch „Einführung in das Christentum" schreibt Kardinal Ratzinger: „Der Glaube ... hat folglich sein Wesen darin, Eingehen in die universale Offenheit bedingungsloser Liebe zu sein. Denn an einen so verstandenen Christus glauben bedeutet einfach, die Liebe zum Inhalt des Glaubens zu machen, so daß man von da aus geradezu wird sagen dürfen: Liebe ist Glaube"[43]. Und über das Leiden und Sterben Jesu heißt es: „In der Bibel ... steht das Kreuz ... als Ausdruck für die Radikalität der Liebe, die sich gänzlich gibt, als der Vorgang, in dem einer das ist, was er tut, und das tut, was er ist; als Ausdruck für ein Leben, das ganz Sein für die anderen ist"[44]. – Sicher haben wir es hier mit mehr theologisch reflektierten Formulierungen zu tun, aber inhaltlich decken sich diese Aussagen mit den Grundüberzeugungen des Paul vom Kreuz.

II. Die Betrachtung des Leidens Jesu

1. Vorzüglichkeit der Passionsmeditation

Es ist verständlich, daß der „Charismatiker des Kreuzes" jede Gelegenheit, die sich ihm bot, dazu wahrnahm, um die Menschen zur Betrachtung des Leidens Jesu zu ermuntern. Er selbst war tief in das Geheimnis des Kreuzes eingedrungen und von der Liebe Gottes, die sich im Kreuz kundtat, ganz erfüllt und ergriffen. Sein Bestreben war es, die Menschen zu größerer Vollkommenheit und Heiligkeit zu führen. Den vorzüglichsten Weg, dahin zu gelangen, sah er in der Betrachtung der Passion des Herrn. So schreibt er in einem Brief: „Vor allem bitte ich den guten Jesus, daß er Ihrem Herzen das beständige, zarte und fromme Gedenken seines heiligsten Leidens einprägen möge. Das ist das wirksamste Mittel, um in Ihrem Stand heilig zu werden. Aus diesem Grund bitte ich die Göttliche Majestät, daß sie Ihnen die Gnade gewähre, keinen Tag vergehen zu lassen, ohne irgendein Geheimnis des Heiligsten Leidens eine halbe Stunde oder wenigstens eine Viertel Stunde lang betrachtet zu haben"[45]. Eine andere Person ermuntert er, mit dieser „frommen Übung" nicht aufzuhören: „Sie sagen mir, daß Sie über nichts anderes Ihre Betrachtung machen können als über die Geheimnisse des Lebens, Leidens und Sterbens unseres Erlösers. Setzen Sie dies mit dem Segen Gottes nur fort, denn in dieser heiligen Schule lernt man die wahre Weisheit: hier haben alle Heiligen gelernt"[46].

Das Sich-Versenken in die unendliche Liebe Gottes, wie sie in der „Passio Domini" sichtbar geworden ist, bleibt immer ein einzigartiges Mittel, Gott näher zu kommen, ja zur größeren Gott-Einheit zu gelangen. Auf jeder Stufe des „Weges zur Vollkommenheit" behält die Passionsmeditation ihre Aktualität, sie kann niemals „überholt" werden. Dazu bemerkt der Heilige: „Selbst wenn man zur tiefsten Sammlung gelangt wäre und eine hohe Gabe des Gebetes hätte, auch dann ist sie die Tür, durch die die Seele zur innigen Gottvereinigung, zur inneren Einkehr und zur tiefsten Kontemplation gelangt"[47].

Da der Heilige die Betrachtung des Leidens Jesu für so bedeutungsvoll und nutzbringend hielt, hatte er jede Gelegenheit wahrgenommen, um zu dieser Gebetsform zu ermuntern. Dabei legte er nicht nur Priestern und Ordensleuten nahe, sich meditativ in das Geheimnis des Leidens Jesu zu vertiefen, sondern empfahl gleicherweise Personen verschiedensten Standes, regelmäßig, ja täglich, eine Leidensbetrachtung zu halten. Aus zahlreichen Briefen von ihm geht hervor, daß es nicht wenige Familien gab, die seiner Aufforderung nachgekommen sind. So äußert er in einem Brief an eine befreundete Familie den Wunsch, „daß in diesem frommen Haus eine solche Andacht zum heiligsten Leiden Jesu immer gut verwurzelt bleibt und daß kein Tag vorbeigeht [der Brief ist in der Fastenzeit geschrieben], ohne daß man ein Geheimnis wenigstens eine Viertel Stunde lang betrachtet"[48].

Des öfteren empfiehlt er den Eltern, daß sie ihre Kinder zu dieser „heiligen Übung" bereits anleiten, aber dies soll auf eine „leichte, einfache und kindgemäße Weise" geschehen und nicht zu lang dauern, „damit sie nicht überfordert werden und daran keinen Überdruß empfinden"[49].

Einem vielbeschäftigten und geplagten Generalvikar einer Diözese gibt er den Rat, auch inmitten der Arbeiten seinen Blick zum leidenden und gekreuzigten Herrn zu richten. Denn, so schreibt er, „gerade dann ist es notwendig, den Geist zu Füßen der gekreuzigten Liebe zu stärken und zu festigen durch die Betrachtung der heiligen Peinen Jesu. Dort wird die Seele, wie eine fleißige Biene, die unsagbare Süßigkeit der heiligen Liebe in sich aufnehmen"[50].

Zweifelsohne könnte die Betrachtung des Leidens Jesu auch für den Christen von heute von großem Nutzen sein, denn die von dem Heiligen aufgezeigten Wirkungen und Früchte sind auch gegenwärtig von gleicher Aktualität. Es kann geschehen, daß der Mensch zunächst eine gewisse Schwierigkeit überwinden muß, wenn er über die Passion des Herrn meditieren will. Rein gefühlsmäßig wendet man sich dem Leiden nur ungern zu, man möchte dem Leiden aus dem Weg gehen. Doch wenn man sich in das Leiden Jesu aus der Fülle der Glaubensgeheimnisse hineinversenkt, dann wird man gerade durch diese Form des meditativen Betens tiefer in das Geheimnis der Liebe Gottes eindringen. Die innere Begegnung mit dem leidenden und gekreuzigten Herrn wird dem Glaubenden Ansporn und Hilfe sein, noch entschiedener und selbstloser die Gottes- und Nächstenliebe im Alltag zu verwirklichen.

Auf eine weitere Wirkung der Passionsmeditation sei hingewiesen, die gerade für jene Christen bedeutsam und aktuell ist, die in den hochentwickelten, industrialisierten Ländern leben: Der Blick für das Leiden in der Welt wird geschärft. Eine stärkere Sensibilisierung und Solidarisierung mit den leidenden Menschen wäre die Folge. Menschen, die am „Rand der Gesellschaft" leben, die entrechtet und wehrlos

sind, Menschen, die ein Opfer der Willkür und Ungerechtigkeit geworden sind, würden stärker in den Bereich des Bewußtseins und der Verantwortlichkeit rücken.

2. Methode der Passionsmeditation

In zahlreichen Briefen geht Paul vom Kreuz näher darauf ein, wie man eine Passionsmeditation zu halten habe. Doch kann nicht davon gesprochen werden, daß der Heilige eine spezielle, eigene Form der Leidensbetrachtung entwickelt hat. Er geht auf die einzelne Person ein und berücksichtigt den jeweiligen Stand, den der einzelne im geistlichen Leben erreicht hat. Dabei lassen sich durchaus verschiedene Betrachtungsformen feststellen. Als Grundtendenz kann bei ihm angesehen werden, daß er einen aufsteigenden Weg verfolgt, und zwar vom mehr diskursiven Nachdenken hin zu einem mehr passiven „Sich Ausruhen", von konkreten bildhaften Vorstellungen hin zu einem bild- und wortlosen Verweilen.

a) Zwiegespräche (colloqui) mit dem leidenden Herrn

Eine wohl typische Eigenheit, die wir bei dem Mystiker finden, sind die „Zwiegespräche" (colloqui), die er mit dem leidenden Herrn in Gebetsform führte. Was konkret mit dieser Art des Betens gemeint ist, das erläutert er selbst des öfteren. Bereits in seinem geistlichen Tagebuch berichtet er davon. In der Eintragung vom 26. November 1720 steht zu lesen: „Ich weiß, daß ich auch Zwiegespräche über das bittere Leiden meines lieben Jesus führte; wenn ich über seine Schmerzen und Qualen spreche, sage ich zu ihm z. B.: Oh, mein Gut! Wie war es deinem heiligsten Herzen zumute, als du gegeißelt wurdest? Mein lieber Bräutigam, wie hat dich der Anblick meiner großen Sünden und meiner Undankbarkeiten betrübt! Oh, meine Liebe! – Warum sterbe ich nicht für dich? Warum werde ich nicht ganz von Qualen verzehrt"[51]?

Dieses „dialogische" Gebet empfiehlt er auch anderen in seinen Briefen zur Seelenführung. So heißt es in einem Brief aus dem Jahre 1736: „Wenn Sie das Leiden Jesu nicht meditieren können, so sprechen Sie mit der Göttlichen Majestät in Form eines liebenden Zwiegesprächs: Oh, meine Liebe! Wie war es dir in deinem Herzen in jenem Garten zumute! Welche Qualen – welch' Blut, das du vergossen hast! Oh, die bittere Todesangst! – und das alles für mich"[52]!

Die „Zwiegespräche" mit dem leidenden Herrn, die auf ganz konkrete Situationen im historisch-realen Leiden Jesu zurückgreifen, sind eine Gebetsform, die der Heilige auch in späterer Zeit gern praktiziert. Vor allem aber waren diese „colloqui" ein wesentlicher Bestandteil der Passionsmeditationen, wie sie der Gründer bei den Volksmissionen hielt. Diese Konkretisierung und Veranschaulichung des Leidens Jesu sollte dem Briefempfänger bzw. dem Zuhörer – indem vor allem das Vermögen der Phantasie angesprochen wurde – zu einer inneren Disponiertheit verhelfen, um so in das Glaubensgeheimnis der Liebe Gottes tiefer eindringen zu können.

Man kann jedoch sagen, daß Paul vom Kreuz diese mehr diskursive Betrachtung des historischen Leidens Jesu in seinen Briefen zur Seelenführung verhältnismäßig selten gebraucht, vor allem dann, wenn es sich um Personen handelt, die noch in

den Anfangsstadien ihres geistlichen Lebens stehen. Das soll aber nicht heißen, daß die Betrachtung des Leidens Jesu nur für „Anfänger" bestimmt sei, noch jemals „überboten" werden könne, ganz gleich, auf welchem Abschnitt des „Weges zu Gott" sich der Mensch befindet. Der Heilige betont in seinen Briefen, daß man das Leiden Jesu niemals aus dem Gesichtskreis verlieren darf. Wenn der Mensch jedoch – mit Hilfe der göttlichen Gnade – zu einem hohen Grad der Verinnerlichung gelangt ist und durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das „Geheimnis" der Liebe Gottes zu erahnen beginnt, das im Leiden Christi offenbar wird, dann wird die Meditation über die Passion des Herrn in zunehmendem Maße „vergeistigt" – das diskursive Denken und das mühsame Räsonieren wird der inneren Intuition und einem existentiellen Getroffensein weichen.

Doch heißt dies nicht, daß die Form des „Zwiegesprächs" mit dem leidenden Herrn ausschließlich für „Anfänger" im geistlichen Leben gedacht ist. Diese sehr persönliche Form des Betens, die einer Art „Unterhaltung" mit dem Herrn gleichkommt, setzt bereits eine tiefe Christusverbindung und Gottesfreundschaft voraus und soll bewirken, das Herz mit größerer Liebe zu erfüllen. So gibt er einmal Agnese Grazi den Rat, im Zustand der inneren Trockenheit solches „Zwiegespräch der Liebe" mit dem Herrn zu führen. Er schreibt: „Manchmal kann man sich auch einiges in liebend-schmerzende Erinnerung rufen, indem man mit sanften Worten mit dem Erlöser spricht, wie z. B.: Mein guter Jesus! Wie sehe ich Dein Antlitz entstellt: verschwollen, Blut-unterlaufen, mit Speichel bedeckt. Oh, meine Liebe! Ihr schmerzenden Wunden, welche Liebe strahlt ihr aus! Du, meine Wonne, wie sehe ich deine klaffenden Wunden! Oh, welche Pein, welche Schmerzen"[53]!

Von einer ähnlichen Form des dialogischen Gesprächs mit dem Christus patiens berichtet der „Heilige vom Kreuz" ebenfalls in seinem geistlichen Tagebuch. Er fühlt sich innerlich angeregt, „in Liebe und Schmerz meinem Jesus von seinen Qualen zu erzählen". Hierbei handelt es sich um eine innere Disponiertheit und Ergriffenheit, die dem Gründer geschenkt wird. Doch lassen wir darüber den Heiligen selbst zu Worte kommen. Unter dem 8. Dezember steht weiter zu lesen: „Diese so erhabene Gnade, die Gott mir zu dieser Zeit schenkt, weiß ich nicht zu erklären, denn ich kann es nicht. Sie mögen wissen: wenn ich über die Peinen zu meinem Jesus spreche, dann muß ich, wenn ich über eine oder zwei gesprochen habe, innehalten, denn die Seele kann nicht mehr reden, und sie hat den Eindruck, zu zerfließen. So ist sie am Verschmachten, doch mit einer einzigartigen Zartheit, die mit Tränen gemischt ist. Dabei sind ihr die Leiden ihres Bräutigams innerlich eingegossen oder, um mich besser verständlich zu machen, sie ist hineingetaucht in das Herz und in den heiligsten Schmerz ihres gütigsten Bräutigams Jesus"[54]. – Welch innig-tiefe Christusverbundenheit spricht aus diesen Worten! Es ist kein aus der Distanz vollzogenes objektivistisches Räsonieren, sondern ein liebendes, sehnsuchtsvolles Schwingen, das die religiöse Tiefenschicht des Menschen ergreift. Dies ist jedoch nur möglich, wenn sich der Mensch radikal und vorbehaltlos in das dunkel-lichte Geheimnis Gottes in Jesus Christus fallen läßt.

b) Betrachtung des historischen Leidens Jesu

In den Briefen des Heiligen finden wir auch einige konkrete Beispiele von Leidensbetrachtungen, die einzelne Ereignisse des historischen Leidens zum Gegenstand haben. Dabei kommt es nicht darauf an, „in Eile von einem Punkt zum anderen zu gehen", wie der Heilige selbst sagt, sondern „dort zu verweilen, wo man größere Andacht und Sammlung erfährt"[55]. Bei der Betrachtung kommt es vor allem darauf an, daß es ein Gespräch „von Herz zu Herz wird". Um dies zu veranschaulichen, lassen wir den Gründer selbst zu Worte kommen: „Ich bringe Ihnen nun ein Beispiel. Vergegenwärtigen Sie sich die Geißelung: Oh, mein lieber Jesus, du bist zur Geißelung verurteilt worden. Brutale, blutgierige Menschen haben dich an den Ort der Geißelung gebracht, wo sie dich vor aller Augen deiner armen Kleider beraubt haben. ... Mein Jesus, meine Liebe, mein Leben! ... Er, der mit seinem sanften Feuer die ihn Liebenden zum Erglühen bringt, er fröstelt und friert vor Kälte! Die Ehre und der Ruhm des Himmels, er wird so tief entehrt! Oh, meine Liebe, du, der König der Könige, der Ruhm des Himmels, du wirst meinetwegen deiner Kleider beraubt! Möchte ich es doch fertigbringen, mich immer mehr von der Liebe zur Welt und von der Anhänglichkeit an die Geschöpfe zu lösen! ... Oh, wann werde ich dir mein ganzes Herz schenken können? Wann werde ich mit dir vereint sein ohne jegliches Mittel? – So in etwa können Sie die Geißelung betrachten, die Tränen, die unsäglichen Qualen. Aber man muß immer wieder innehalten ... verweilen, und mit den Augen eines lebendigen Glaubens sich in das Geheimnis vertiefen, damit die Seele in der Liebe noch mehr entflammt werde"[56].

Wie dieses Beispiel zeigt, ist die personale Ich-Du-Beziehung zum leidenden Herrn der Grundduktus der Betrachtung. Es kommt nicht darauf an, durch phantasievolle Vorstellungen das Szenenbild mit Einzelheiten auszumalen. Auf Vorstellungsbilder wird nur zurückgegriffen, um den Glauben zu stärken und die Liebe zu entflammen. Das Endziel solcher Betrachtung einzelner Stationen des Leidens Jesu ist nicht, das gefühlhafte Mitleid zu wecken, sondern das echte Mit-Leiden soll Anreiz und Grund sein, den Willen zu motivieren. So heißt es in dem angeführten Brief weiter: „Es kommt vor allem darauf an, die Tugenden nachzuahmen, die Jesus geübt und uns vorgelebt hat. Jesus litt und schwieg, niemals hat er sich beklagt. Daher lernen auch Sie zu leiden und zu schweigen, und gehorchen Sie schweigend"[57]. In einem anderen Brief führt er das Beispiel von der Todesangst Jesu am Ölberg an. Auch hier stehen die Konkretisierungen der Szenerie ganz im Hintergrund. Das persönliche „Zwiegespräch" sowie „Affekte" und „Anmutungen" bilden den Corpus dieser Leidensbetrachtung. Zum Schluß steht wiederum die nachdrückliche Aufforderung, die Tugenden des leidenden Jesus nachzuahmen[58].

In den Briefen finden wir verhältnismäßig wenig Beispiele solcher Leidensbetrachtungen, die eine konkrete Szene aus dem Leiden Jesu herausgreifen. Dies mag überraschen. Doch waren jene Personen, die sich von Paul vom Kreuz in ihrem geistlichen Leben führen ließen und an die die uns erhaltenen Briefe gerichtet sind, vorwiegend Menschen, die auf ihrem „Weg zu Gott" bereits fortgeschritten waren. Jene Personen leitete der Heilige an, in mehr verinnerlichter Form die Passio Domini zu betrachten. Wir wissen aber, daß der Gründer bei seinen Volksmissionen mit Vorliebe solche

Betrachtungen hielt. Wie es die Ordensregeln vorschreiben, war täglich eine Passionsmeditation angeordnet, die nach der eigentlichen Predigt gehalten werden sollte[59]. Es sind uns noch weitere Beispiele erhalten, die das konkrete, historische Leiden Jesu, wie es uns in den Passionsgeschichten der Evangelien überliefert ist, zum Gegenstand haben[60]. Die Empfänger dieser Briefe sind Ordensschwestern, die den Dienst eines Sakristans zu versehen hatten. Der Heilige kommt in diesen Briefen auf die „mystische Bedeutung" der liturgischen Gewänder und liturgischen Geräte, die zur Feier der hl. Eucharistie benötigt werden, zu sprechen. Dabei deutet er z. B. die Albe als „jenes weiße Kleid, das ihm Herodes anziehen ließ, als ob die Göttliche Weisheit ein Tor wäre", das Zingulum sei als Sinnbild anzusehen für „jene Stricke, mit denen er von den Juden gefesselt wurde"[61], die Stola kann als Sinnbild für das Kreuz angesehen werden, und das Meßgewand „bedeutet den Purpurmantel, der ihm nach der Geißelung umgehängt wurde"[62]. Auch dem Kelch und der Pyxis wird eine mystische Bedeutung gegeben, die im Zusammenhang mit dem Leiden und Sterben Jesu steht[63]. Durch diese „symbolische Deutung" wird der Eucharistiefeier eine klare Deutung als „Memoria Passionis Jesu Christi" gegeben.

Diese direkte Bezugnahme auf das historische Leiden Jesu ist jedoch nicht so stark ausgeprägt, wenn der Ordensgründer über die Feier der hl. Messe oder über das Altarssakrament im allgemeinen spricht. Dies mag überraschen; denn relativ selten wird die Beziehung vom Altarssakrament zum Leiden Jesu „expressis verbis" geknüpft. Der Grund dafür wird wohl darin zu suchen sein, daß die Passionszentrik des Heiligen vor allem eine Passions-Mystik ist, eine verinnerlichte Schau des Geheimnisses der Passio Domini. Hier hat der Heilige eigene, originäre Bilder und Metaphern geschaffen, mit denen er versucht, tiefer in das Geheimnis des Leidens und Sterbens Jesu einzudringen. Man könnte – überleitend zum nächsten Themenkreis – sagen: Seine Passionsmystik steht in Zusammenhang mit seiner Innerlichkeitsmystik, ja man könnte sogar sagen: Die Passionsmystik ist *Teil* seiner Innerlichkeitsmystik. Denn letztlich geht es Paul vom Kreuz immer darum, den Menschen in eine größere Nähe zu Gott zu führen. Dazu sind vor allem zwei Dinge notwendig: Einkehr, Sammlung, Innerlichkeit einerseits und eine stärkere Übung der Tugenden andererseits. Das beste Mittel, zur größeren Innerlichkeit und Tugendübung zu gelangen, ist für ihn, und das geht aus seinen Schriften eindeutig hervor, die Betrachtung des Leidens Jesu.

c) Von der Leidensbetrachtung zur Passions- und Innerlichkeitsmystik

Wie bereits gesagt wurde, finden wir bei Paul vom Kreuz die Grundtendenz, den Menschen von einem diskursiven, nachdenkenden Betrachten zum mehr wort- und bildlosen „Verweilen in Gott" zu führen. Bestes Mittel, zur stärkeren Einkehr und Verinnerlichung zu gelangen, ist die Meditation des Leidens Jesu. So heißt es z. B. in einem Brief: „Das Leiden Jesu Christi ist ein Werk der Liebe. Ein einfacher Blick des Glaubens auf ein einzelnes Geheimnis des Leidens Jesu oder auf die Passio Domini im allgemeinen kann die Seele zu einer tiefen Sammlung führen mit jener Glaubensschau und jenem liebenden Aufblick zu Gott. Sie können, vor allem bei Zerstreuungen, hier und da das Herz mit Anmutungen und einem Zwiegespräch, das

Sie mit der Göttlichen Majestät führen, wachhalten. Sie können zu Ihm von Seinem Leiden sprechen, von seiner Liebe oder von den empfangenen Gaben und Wohltaten. Sie können für die Anliegen der Kirche oder für andere bitten, so wie Sie sich innerlich vom Heiligen Geist bewegt fühlen. Dieses innerliche Gebet sollen Sie immer in sich tragen, soweit Sie können. Haben Sie Vertrauen in Gott, seien Sie von Herzen demütig, verschwiegen und zurückhaltend zu den Geschöpfen. Geben Sie sich ganz dem göttlichen Wollen hin. Beten Sie viel für mich, für unsere Kongregation und für andere konkrete Dinge, die mich bewegen“[64].

Auf einige Punkte dieses Textes soll aufmerksam gemacht werden: Es wird von einem „einfachen Blick des Glaubens“ gesprochen; es ist also nicht notwendig, diskursive Schlüsse anzustellen; auch kommt es nicht auf Einzelheiten an, darum kann auch das „Leiden Jesu im allgemeinen“ Gegenstand der Meditation, oder hier vielleicht besser gesagt: der Kontemplation, sein. Dann wird deutlich das Ziel der Meditation angesprochen: „zu einer tiefen Sammlung“ zu kommen und die Liebe zu Gott zu entzünden. Die Affekte und das verbale „Zwiegespräch“ haben die Funktion, aus Zerstreuungen herauszuführen, um wieder zur Einkehr und Sammlung zu gelangen. Dann wird zur Tugendübung aufgerufen, wobei es die sogenannten „passiven Tugenden“ sind, Tugenden, die der Herr vor allem in seinem Leiden geübt hat.

Es sei ein weiteres Beispiel aus den Briefen des Gründers angeführt, das noch weitere Aspekte einführt, die bedenkenswert sind. An eine Ordensschwester in Rom schreibt der Gründer: „Was Sie über die Dunkelheiten und Finsternisse schreiben, die Sie im Gebet erfahren, so sind dies nicht Zeichen, daß Sie Gott verlassen hat, wie Sie meinen, sondern es ist ein Zeichen, daß der gute Gott möchte, daß sich Ihr Beten ganz und gar im reinsten Glauben vollzieht. ‚Das Dunkel des Glaubens, / Ein gar sich'rer Führer / zur Heiligen Lieb'! / Oh, welche Gewißheit / mir jene Sicherheit / dem Herzen bringt'! So hat eine fromme Seele einmal gesungen.

Für Ihr Beten nehmen Sie sich ein Geheimnis aus dem heiligsten Leiden Jesu Christi als Gegenstand. Entledigen Sie sich jeglicher Vorstellungsbilder, und treten Sie im reinen Geist, ohne irgendeinen anderen Gedanken, ein in den inneren Tempel Ihres Geistes. Mit einem sanften Zwiegespräch über jenes Geheimnis – aber immer im reinen Glauben – lassen Sie sich ganz und gar im unendlichen Meer der göttlichen Liebe versenken. Dort ruhen Sie sich im heiligen Schweigen des Glaubens und der Liebe auf reine Weise in Gott aus. Mit Ihrem Geist oder mit dem höchsten Teil des Geistes verharren Sie im liebenden Aufmerken zum Höchsten Gut. Aber kreisen Sie nicht um sich selbst herum, sondern ruhen Sie im Frieden im Schoße Gottes. Und wenn die Mücken der Zerstreuungen in Ihrem Geist herumflattern, dann tun Sie nichts anderes, als daß Sie in ruhig-sanfter Weise Ihren Glauben an die Göttliche Gegenwart in Ihnen verlebendigen; diese Verlebendigung des Glaubens verbinden Sie mit einem Entfachen der Liebe. Aber dies alles mit der Spitze des Geistes, ohne jegliche fühlbare Anstrengung, z.B.: Oh, Vater! Du Güte!, dies reicht, und nicht mehr. Auf diese Weise bleiben Sie nur ganz in Gott mit einem liebenden Aufblick in der heiligen inneren Wüste Ihres Geistes. So wird Ihre Seele zu einem neuen Leben im Göttlichen Wort, dem guten Jesus, wiedergeboren werden“[65].

Mit diesem Briefzitat sind wir in das Zentrum der Innerlichkeitsmystik des hl. Paul vom Kreuz eingedrungen. Auf einige Dinge sei auch hier hingewiesen: Der Heilige fordert die Schwester auf, sich einem Geheimnis aus dem Leiden Jesu zu widmen. Dies hat aber nicht in der Weise zu geschehen, daß Verstand oder Phantasie aktiv werden, denn sogleich fügt er an: „. . . aller Vorstellungsbilder ledig, bar jeglichen Gedankens“. Das Ziel dieses „introire in seipsum“ besteht darin, in den „inneren Tempel des Geistes“ einzutreten, um dann „im unendlichen Meer der göttlichen Liebe zu versinken“. Dieses „Eintreten in die innere Wüste“ und das „Versinken im unendlichen Meer der Liebe Gottes“ könnte man als den fundamentalen Zweischritt der Mystik des Paul vom Kreuz bezeichnen. Solche und ähnliche Formulierungen finden wir in Hunderten von Briefen. Es soll hier nicht weiter auf die Innerlichkeitsmystik des Heiligen eingegangen werden. Doch zweifelsohne liegt hier eine deutliche inhaltliche Parallele zum „Grund“ Johannes Taulers vor, dem großen „Rufer zur Innerlichkeit“ des Mittelalters, den Paul vom Kreuz so sehr schätzte.

d) Die Passionsmeditation als „Pforte zur tiefsten Kontemplation“

Es wäre sicher falsch, wollte man die Leidensbetrachtung und die Innerlichkeitsmystik des Paul vom Kreuz in Gegensatz zueinander stellen. Diese beiden Dinge stehen nicht gegensätzlich, sich ausschließend zueinander, sondern sie sind eng miteinander verbunden, ja sie bedingen einander. Der Heilige ist der festen Überzeugung, daß die Betrachtung des Leidens Jesu das beste Mittel ist, um zu einer tieferen Sammlung und Innerlichkeit zu gelangen. So schreibt er in einem Brief an Tommaso Fossi: „Wenn Sie über das Gebet sprechen, dann versuchen Sie nicht, irgendjemand in jene abgrundtiefe Innerlichkeit einzuführen. Jene Führung überlassen Sie Gott allein. Führen Sie die Menschen nur zur Betrachtung des Heiligsten Leidens Jesu und zur Nachahmung seiner heiligen Tugenden. Es ist wahr, daß man solches Bedenken des hochheiligen Leidens Jesu Christi, zusammen mit der Nachahmung seiner heiligen Tugenden, niemals unterlassen darf. Selbst wenn man zur tiefsten Sammlung gelangt wäre und eine hohe Gabe des Gebetes hätte, auch dann ist dies die Tür, durch die die Seele zur innigen Gottvereinigung, zur inneren Einkehr und zur tiefsten Kontemplation gelangt“[66].

Hier wird vom Heiligen zunächst klar unterschieden: Das Sich-Versenken in das unendliche Meer der Liebe Gottes, jene Innerlichkeitsmystik, ist eine reine Gabe Gottes, die einem Menschen geschenkt wird. Die Leidensbetrachtung und die Tugendübung sind ein Weg, den der Mensch von sich aus – natürlich auch nur mit dem Beistand der Gnade – beschreiten kann, ja beschreiten soll. Dieser Weg darf niemals verlassen werden, auch dann nicht, wenn jemand bereits zu einer hohen Stufe der Verinnerlichung gelangt ist. In diesen Worten wird die harmonische Einheit und einzigartige Ausgeglichenheit deutlich, die bei unserem Gründer vorherrscht. Innerlichkeit und Tugendübung sind keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern Gegenpole, die einander komplementär ergänzen. Wahrscheinlich ist diese Ausgewogenheit eine Einsicht, zu der der Gründer auf Grund der vorangegangenen Streitigkeiten um den Quietismus und Jansenismus gelangt ist[67].

Wenn man zu einem gewissen Grad der Kontemplation gelangt ist, dann wird der Mensch im Gebet nicht mehr auf die Aktivität der Phantasie und des Verstandes angewiesen sein, sondern diese Vermögen befinden sich in einem Zustand der Ruhe. Die Gegenwart und Nähe Gottes wird – in gewisser Weise auch psychologisch – so stark erlebt, daß der Mensch sich in einem Zustand des Staunens befindet, eines Staunens, das wort- und bildlos ist und von einer tiefempfundenen Freude und Glückserfahrung begleitet wird. In diesem Zustand der inneren Versenkung in Gott ist es nicht mehr notwendig, ja kaum mehr möglich, Vorstellungsbildern und begrifflichen Schlüssen nachzugehen. So ist eine eigentliche Passions-„Betrachtung" nicht mehr notwendig; denn das Ziel, das „Sich-Verlieren im Unermeßlichen der Gottheit" – um mit Paul vom Kreuz zu sprechen – ist bereits erreicht.

Auf diese Zusammenhänge kommt der Gründer in einem Brief an einen befreundeten Priester zu sprechen; er schreibt darüber: „Es ist lobenswert, die Betrachtung mit den Geheimnissen des heiligsten Leidens zu beginnen, denn sie ist die Tür. ‚Ich bin die Tür, und niemand kommt zum Vater, außer durch mich' (Joh 10,9; 14,6). Aber wenn die Seele sich dann im Unermeßlichen der Gottheit verliert und sich in jener Schau des Glaubens und der Liebe des Unendlichen Gutes befindet, ganz und gar mit Liebe gesättigt, so soll sie in diesem Zustand verharren. Es wäre ein großer Fehler, seine Freude an etwas anderem zu suchen. Was glauben Sie denn? Meinen Sie etwa, wenn es Ihnen auch scheinen sollte, das hochheilige Leiden aus den Augen zu verlieren, daß Sie mit ihm wirklich nicht vereint sind? – ‚Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen' (Gal 3,27). ‚Euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott' (Kol 3,3)"[68].

3. Wirkungen der Passionsmeditation

In den bisherigen Erörterungen sind bereits zwei wichtige Wirkungen der Passionsmeditation deutlich geworden: der Abscheu und das Meiden der Sünde als des eigentlichen Übels in der Welt und die Einführung in die Kontemplation. Nun sollen noch andere Wirkungen aufgezeigt werden, die die Betrachtung des Leidens Christi mit sich bringt.

a) „Eingegossene Leiden" (pene infuse) oder „Einprägung des Leidens" (impressione della Passione)

Eine wesentliche Wirkung des kontemplativen Sich-Versenkens in das Leiden Jesu besteht – nach Paul vom Kreuz – darin, daß die Seele von Liebe und Schmerz „durchdrungen" wird, daß ihr die Leiden Jesu „ganz und gar zu eigen werden". Diese Teilnahme an der Liebe und am Schmerz des Leidens Jesu kann aber vom Menschen nicht erworben werden, sie hängt nicht von einer bestimmten Meditations-„Technik" ab, ist auch nicht die notwendige Folge einer noch so tiefen und vergeistigten Kontemplation, sondern ist reine *Gabe Gottes*, eine – um mit einem terminus technicus der geistlichmystischen Theologie zu sprechen – „gratia gratis data". Deshalb spricht der Heilige, wenn er diese Wirkung der Passionsmeditation beschreibt, meistens von „eingegossenen Leiden" (pene infuse, tormenti infusi) oder von der „Einprägung"

(impressione) des Leidens Jesu in der Seele. Mit dieser begrifflichen Fassung und dem damit angedeuteten Sachverhalt scheint der Gründer der Passionisten *originär* zu sein, denn es läßt sich in der geistlich-mystischen Literatur kaum ein Vorbild dafür nachweisen.

Die Teilnahme an der Liebe und am Schmerz des Leiden Jesu spielt in der Passionsmystik des Heiligen eine gewichtige Rolle. Bereits in den Aufzeichnungen seines geistlichen Tagebuchs ist davon die Rede. In der Eintragung des vierten Tages berichtet er kurz über seine „Zwiegespräche", die er an diesem Tag mit dem leidenden Jesus geführt hat. Dann schreibt er: „Und dann fühle ich manchmal, daß der Geist nichts mehr sagen kann; und so verbleibt er in Gott mit seinen in der Seele eingegossenen Leiden (tormenti infusi). Bisweilen scheint es, als ob das Herz zerfließen möchte"[69]. In einer anderen Eintragung versucht er, diese „Teilhabe" am Leiden Jesu näher zu erklären, denn es handelt sich dabei um eine Erfahrung, die die tiefste Seelenschicht des Menschen berührt, ein Erleben, das kaum mit Worten zu beschreiben ist. Der Heilige drückt sich so aus: „So ist sie (die Seele) am Verschmachten, doch mit einer einzigartigen Zartheit, die mit Tränen gemischt ist; dabei sind ihr die Leiden ihres Bräutigams *innerlich eingegossen* – oder, um mich besser verständlich zu machen – sie ist hineingetaucht in das Herz und in den heiligsten Schmerz ihres Bräutigams Jesus ... Sie verbleibt so in Gott, in jenem liebend-schmerzenden Schauen (con quella vista amorosa e dolorosa); dies ist äußerst schwierig zu erklären. Mir scheint es immer etwas Neues zu sein"[70].

Auch in den zahlreichen Briefen, die der eifrige Seelsorger zum Zweck der Seelenführung geschrieben hat, kommt er häufig auf die „eingegossenen Leiden" zu sprechen. In einem Schreiben an Schwester Colomba Geltrude Gandolfi spricht er von der „häufigen Einprägung" des heiligsten Leidens in der Seele; er sagt, daß sie „eine der großen Gnaden ist, die Gott ... gewährt"[71].

Wie der Gründer immer wieder darlegt, ist es für den Menschen notwendig, daß er den *Willen Gottes* zum alles beherrschenden Prinzip seines Lebens macht, seine Hoffnung und seine Zuversicht allein auf Gott, das Höchste Gut, der das „Alles" ist, setzt, ferner, daß er seine eigene Geschöpflichkeit erkennt und anerkennt, sich „vor Gott" seiner Kleinheit und Nichtigkeit bewußt wird, um dann sein „Nichts" von dem „Alles" Gottes erfüllen zu lassen[72]. Wenn der Mensch sich so „in der heiligen Wüste seines Innern" aufhält – so erklärt der Gründer in einem Brief von 1757 – und die Leiden Jesu betrachtet, dann wird Gott ihm gnadenhaft am Leiden seines Sohnes, das heißt an der Liebe und am Schmerz, Anteil geben. Der Heilige fährt dann in seiner symbolreichen Sprache fort: „... wenn Sie in der heiligen Seitenwunde Jesu seine Peinen, seine Schmerzen betrachten, und wenn zur gleichen Zeit der erhabene göttliche Künstler mit dem Hammer und dem Meißel der Liebe an Ihnen arbeitet und Ihnen einige Tropfen von seinen Schmerzen und Peinen *einprägt*, so daß Sie es spüren, dann dürfen Sie sich keineswegs beklagen, sondern lieben Sie nur, und leiden Sie im Schweigen; ja noch mehr, versenken Sie sich ganz in das Meer der Leiden des Bräutigams"[73].

Wie diese Worte zeigen, bewirkt die „Einprägung" der Leiden Jesu, daß der Mensch Anteil an der Liebe und an den Schmerzen Jesu bekommt. Er wird also fähiger, Gott und die Menschen selbstlos zu lieben; zugleich wird ihm Kraft und Stärke zuteil,

Leiden zu ertragen. Diese *Stärkung der Liebe* und die Vermehrung der *Leidensbereitschaft* kann sich der Mensch aber nicht aus eigener Kraft erwerben; sie werden ihm von Gott gnadenhaft geschenkt. Der Mensch seinerseits muß sich innerlich auf Gott hin öffnen und sich „im reinen Glauben“ ganz in das „Meer der Leiden Jesu“ versenken. Daß diese „tormenti infusi“ von Gott bewirkt sind und daß sie nur „im reinen Glauben“ erfahren werden, bemerkt der Gründer in einem Brief, in dem er selbst versucht, diese gnadenhafte Teilnahme am Leiden Jesu näher zu erklären. An einen Ordens-Mitbruder schreibt er: „Den Punkt, den Sie nicht verstehen können, nämlich, wie durch das Werk der Liebe die heiligen Leiden des guten Jesus zu eigen werden, nun – das wird Sie seine Göttliche Majestät verstehen lassen, wann es ihr gefällt. Dies ist ganz und gar ein *göttliches Tun*. Die Seele, die völlig in reiner Liebe versenkt ist, findet sich – ohne Vorstellungsbilder, in reinstem und nacktem Glauben (wenn es dem Höchsten Gut gefällt) – in einem Augenblick ganz eingetaucht in das Meer der Leiden des Erlösers. Und in der Sehweise des Glaubens begreift sie diese Leiden, ohne zu begreifen, denn das Leiden Jesu ist ein Werk der Liebe. Wenn die Seele ganz in Gott, der durch und durch Liebe ist, versunken ist, so entsteht eine Mischung von Liebe und Schmerz, denn der Geist bleibt dann durchdrungen und eingetaucht in eine schmerzende Liebe und in einen liebenden Schmerz: ‚Opus Dei‘ . . .“[74].

Auch diesen Worten merkt man an, wie schwer es dem Heiligen fällt, adäquat zu umschreiben, wie der Mensch – in der Dimension des Glaubens – die „tormenti infusi“ empfindet. Doch ist klar ausgesprochen, daß diese „Einprägung des Leidens“ ein gnadenhaftes Geschehen ist, das im Glauben – im radikalen Geöffnetsein auf Gott hin – sich vollzieht. Die Wirkungen dieser „pene infuse“ bestehen vor allem darin, daß der Mensch – in gnadenhaft-mystischer Weise – realen Anteil am Leiden des Gottessohnes, an der Liebe und den Schmerzen des „Christus crucifixus“ erhält[75].

b) Teilnahme an den Tugenden des leidenden Jesus: „Im Meer der Leiden Jesu fischen“ (Pescare nel mare della Passione di Gesù)

Es ist erstaunlich, welche *Ausgewogenheit* wir in der geistlichen Lehre des Paul vom Kreuz finden: Er muntert einerseits mit nimmermüden Worten zur Einkehr, Sammlung, ja zur geistlich-mystischen Versenkung auf und fordert andererseits eine stärkere und entschiedenere Übung der Tugenden. Diese Polarität zwischen Verinnerlichung und Tugendübung finden wir auch in seiner Passionsmystik. Man könnte sogar sagen, daß eine wesentliche Wirkung der „impressione della Passione“, der „pene infuse“ darin besteht, daß der Mensch in stärkerem Maße die Tugenden übt, vor allem *jene Tugenden*, die im Leiden Jesu so überzeugend sichtbar werden. Für Paul vom Kreuz – und nicht nur für ihn – ist die Liebe zu Gott und zum Mitmenschen, um die es ihm letztlich immer geht, nicht ein unverbindliches Gefühl des Wohl-Meinens, sondern eine Kraft, die das Denken und Tun des Menschen entscheidend prägt und es auf das personale Du ausrichtet. Wenn ein Mensch aus dieser den ganzen Menschen ergreifenden Grundkraft der Liebe heraus lebt, wird er zwangsläufig zu jenen Haltungen gelangen, die wir *„Tugenden“* nennen. Liebe und Tugendübung – wobei Tugend im *christlichen* Sinn verstanden wird – hängen eng mitein-

ander zusammen. Die Liebe verleiht den Tugenden die „transzendierende Kraft“, und die Übung der Tugenden selbst wird zu einer „notwendigen Aktionsart“ der Liebe.

Nach Paul vom Kreuz besteht eine wesentliche Wirkung des „Durchdrungenseins von den Leiden Jesu“ darin, daß im Menschen eine starke Sehnsucht wach wird, die Tugenden des *leidenden* Herrn nachzuahmen. In seiner lebendigen, bilderreichen Sprache erklärt er dazu folgendes: „Wenn es Gott gefällt, Ihnen eine solche Gnade zu gewähren (die Einprägung des Leidens), dann können Sie nicht anders, als sich ganz und gar in das Meer des heiligsten Leidens zu versenken . . . und darin intensiv nach den Perlen und allen anderen Edelsteinen zu fischen, die da sind die Tugenden des göttlichen leidenden Bräutigams, damit Sie wertvolles Geschmeide anlegen können, um sich immer im Feuer der Heiligen Liebe als Brandopfer zu verzehren“[76].

Verinnerlichung und Tugendübung sind für den Heiligen keine unvereinbaren Gegensätze, sondern „parallele Gehspuren“ des *einen Weges* zur Vollkommenheit. In einem Brief fordert er Frau Lucia Burlini auf, „demütig, geduldig, sanftmütig und zu allen liebevoll“ zu sein, besteht aber gleichzeitig darauf, die innere Sammlung und Einkehr nicht zu vernachlässigen[77]. Nachdem er ihr erklärt hat, wie fruchtbringend es ist, sich in das Meer der Leiden Jesu zu versenken, fährt er fort: „In diesem großen Meer der heiligsten Leiden werden Sie die Perlen all der Tugenden Jesu Christi fischen. Diesen göttlichen *Fischfang* im großen Meer der Peinen des Gottessohnes macht man jedoch, *ohne* sich von der inneren *Einsamkeit* und vom inneren Schweigen zu entfernen. Jesus wird Sie alles lehren, wenn Sie nur demütig und allem abgestorben sind“[78].

Letztlich ist die Liebe – die Gott durch die „eingegossenen Leiden“ jenem mitteilt, der sich in das „Meer der Leiden Jesu“ hineinversenkt hat –, die den Menschen motiviert und ihm die Kraft gibt, die Tugenden des leidenden Jesus nachzuahmen[79]. Wahre, echte Liebe wird sich notwendigerweise in „Taten der Liebe“ verwirklichen. Die Liebe ist somit die Grund-Energie, die den Menschen zur Übung der Tugenden anspornt. Diese Liebe-Tugend-Beziehung umschreibt der Ordensgründer in einem Brief an eine Ordensschwester wie folgt: „Bleiben Sie in der Erkenntnis Ihres Nichts und seien Sie treu in der Übung der heiligen Tugenden, insbesondere indem Sie den lieben, leidenden Jesus nachahmen. Denn darin besteht die große Triebkraft der reinen Liebe“[80].

Der Anfang dieses Zitats, wo vom „Bleiben im eigenen Nichts“ die Rede ist, zeigt, wie die einzelnen Grundsätze der geistlichen Lehre des Gründers ineinander übergehen und in der Passionsmystik kulminieren. In diesem Fall ist es das Prinzip vom „Nichts“ des Menschen und dem „Alles“, das Gott ist, von dem ausgegangen wird. Im gleichen Brief spricht er – im Zusammenhang mit dem Kreuz Jesu – von der vollkommenen Ergebenheit in den Willen Gottes, ja von der „Umformung in das Göttliche Wohlgefallen“.

In einem anderen Schreiben wird die *Verflechtung* der einzelnen Themenkreise in der geistlichen Lehre des Heiligen und die starke Zentrierung seines Denkens auf die Passio Domini noch deutlicher. Zunächst kommt er auf die notwendige Verdemütigung vor Gott, auf das Eintreten in das „Nichts“ zu sprechen, ein „Nichts“, das sich im „Alles“ Gottes, das die Liebe ist, verlieren muß; anschließend erläutert er aus-

führlich, daß die Seele den „mystischen Tod" erleiden muß, um dann „im Göttlichen Wort, unserem Herrn Jesus Christus wiedergeboren zu werden". Dann beschreibt er die Wirkung dieser „Wiedergeburt der Seele" wie folgt: „Und wenn Sie in solcher (inneren) Einsamkeit zu einem neuen, Gott-förmigen, das heißt heiligen Leben wiedergeboren sind, wird Sie der Göttliche Bräutigam anleiten, im Meer seines heiligen Leidens zu fischen; fischen Sie nur, meine Tochter, lassen Sie sich ganz durchdringen von *der Liebe und vom Schmerz*, und machen Sie sich die Peinen Jesu zu eigen"[81].

Wenn man die Briefe des Paul vom Kreuz, die sein geistlich-theologisches Gedankengut enthalten, liest, wird man *nicht immer* „expressis verbis" den Bezug auf das Leiden und Sterben Jesu finden. Es ist daher durchaus möglich, weitere Themen und Grundsätze als charakteristische Prinzipien seiner geistlichen Lehre ausfindig zu machen. Doch ist die Passionszentrik seines Denkens nicht *ein* Merkmal seines Denkens, das gleichbedeutend *neben* den anderen Grundsätzen in seiner Lehre steht, sondern diese Passionszentrik ist Quellgrund und Zielpunkt seines „geistlich-mystischen Entwurfs" schlechthin: Der leidende und gekreuzigte Herr steht im Leben und Denken des Gründers der Passionisten an so hervorragender Stelle, daß man seine Leidensmystik wohl zu allererst zur Charakterisierung seines „geistlichen Weges" anführen müßte, eines Weges, den er selbst konsequent sein ganzes Leben lang gegangen ist und den er anderen als den besten, ja „einzigen" Weg vor Augen gestellt hat.

4. Die Verehrung des Leidens Christi fördern

Wie aus dem bisher Gesagten deutlich wurde, nahm das Leiden Christi eine zentrale Stelle im Leben des Gründers ein, und er maß der Leidensbetrachtung große Bedeutung bei. Sein Bestreben ging aber auch dahin, andere Menschen tiefer in das Geheimnis des Leidens Jesu einzuführen und möglichst vielen Menschen das „Wort vom Kreuz" zu verkünden. Er wußte sich von Gott berufen, eine neue Ordensgemeinschaft in der Kirche zu gründen. Eine Hauptaufgabe dieser Kongregation sollte es sein, „in den Herzen der Gläubigen die Andacht zum Leiden Jesu zu fördern", wie er des öfteren in Briefen darüber schreibt. In einem Brief, den der Heilige kurze Zeit nach der ersten Bestätigung der Ordensregeln an seinen früheren Beichtvater und Seelenführer Don Cerruti, mit dem er zeitlebens freundschaftlich verbunden war, geschrieben hat, gibt er gleichsam eine Wesensdefinition der von ihm gegründeten Kongregation. In diesem Schreiben heißt es: „Der erste Zweck der Kongregation besteht darin, daß sich die Mitbrüder um die eigene Vollkommenheit bemühen, indem sie ganz losgeschält von allem Geschaffenen, in rigoroser Armut und in ‚Gebet und Fasten' leben. Der zweite Zweck, der aber andererseits für die größere Ehre Gottes und für das Heil der Seelen der erste ist, besteht darin, sich durch eifriges apostolisches Mühen um die Bekehrung der Seelen einzusetzen. Dies vor allem dadurch, daß man die Gläubigen zur Verehrung des Hochheiligen Leidens Jesu Christi unermüdlich anleitet, und zwar bei Volksmissionen und anderen religiösen Übungen. Nach der jeweiligen Missionspredigt halten wir mit den Leuten eine Leidensbetrachtung, doch darüber werde ich noch später sprechen. Wir legen ja diesbezüglich ein viertes Gelübde ab"[82].

Für den Gründer war die entstehende Kongregation nicht sein Werk, sondern in erster Linie das Werk Gottes, der ihm ja auch die Eingebung gegeben hat, sie zu gründen. In einem Brief an alle Mitglieder seiner Kongregation heißt es: „Immer schon habe ich im Herzen gewußt, daß das große Werk dieser unserer armen Kongregation vom Hochheiligen Leiden Jesu Christi, die von der Barmherzigkeit des Allhöchsten im Weinberg seiner Kirche gepflanzt wurde . . . auch eine Frucht von beständigem, glühendem und demütigem Beten sein muß, damit sie sich auf der ganzen Erde in größerer Blüte und Fruchtbarkeit verbreite. So werden überall heilige Arbeiter sein, die wie schallende Posaunen – vom Heiligen Geist geblasen – die im Schlaf der Sünde sich befindenden Seelen aufwecken durch die heilige Predigt über die heiligsten Leiden des Sohnes Gottes Jesus Christus. So werden sie in sich gehen und heilsame Tränen der Buße vergießen. Sie werden ferner durch die beständige, fromme Betrachtung dieser heiligen Leiden immer mehr in der heiligen Liebe zu Gott entzündet werden und heilig in ihrem Stand leben"[83].

Die Predigt und die Betrachtung über das Leiden Jesu hat also letztlich zum Ziel, den Menschen in der Liebe zu Gott zu stärken. Das größte und eigentliche Hindernis auf dem Wege zu Gott ist die Sünde. Das Meiden der Sünde ist daher die fundamentale Vorbedingung, um in der Liebe zu Gott zu wachsen. Die Betrachtung der Passion des Herrn ist dazu ein vorzügliches Mittel, ja das beste Mittel, wie es der Gründer bei seinen apostolischen Arbeiten immer wieder erfahren hat. In einem Brief an einen Priester schreibt er darüber: „Groß waren die Früchte (der Mission), übergroß die Bekehrungen: alles Wirkungen der Gnade Jesu Christi durch die unendlichen Verdienste seines Hochheiligen Leidens. Man kann es mit den Händen greifen, daß dies (die Predigt über das Leiden Jesu) auch die verstocktesten und verhärtetsten Sünder zur Umkehr bringt. Sie selbst werden es – wenn Gott es will – bei Ihrer apostolischen Arbeit erfahren"[84].

Paul vom Kreuz maß der Verkündigung des Leidens Jesu größte Bedeutung bei. Er gab daher der von ihm gegründeten Ordensgemeinschaft eine spezifische Ausrichtung. Dies wird in den Ordensregeln deutlich, die er selbst verfaßt hat. Das erste Kapitel dieser Regeln und Konstitutionen beschreibt das Wesen und den Zweck der Kongregation. Bereits in der ersten vom Hl. Stuhl bestätigten Regelfassung heißt es: „Einer der wichtigsten Zwecke dieser geringen Kongregation besteht nicht nur darin, daß wir uns selbst unermüdlich dem heiligen Gebet widmen, um zur größeren Einheit mit Gott zu kommen, sondern darüberhinaus sollen wir auch unsere Mitmenschen diesen Weg geleiten, indem wir sie zu dieser heiligen Übung auf die beste und leichteste Weise, die es gibt, anleiten. Aus diesem Grund sollen die Mitbrüder dieser geringen Kongregation, die dazu fähig sind (sowohl bei den Missionen wie bei anderen frommen Übungen), die Leute zur Betrachtung der Geheimnisse des Leidens und Sterbens Jesu, unseres wahren Gutes, anleiten. Dies soll man für gewöhnlich nach der Missionspredigt oder, wann es am besten erscheint, tun. Dafür sollen sie sich auch im Beichtstuhl einsetzen, bei geistlichen Gesprächen und bei anderen sich bietenden Gelegenheiten. Denn dies ist das wirksamste Mittel, um die Sünde zu meiden und die Seelen in kurzer Zeit zur großen Heiligkeit zu führen"[85].

Der deutlichste Ausdruck dafür, daß der Ordensgründer in der Verbreitung und Vertiefung der „Andacht zum Leiden Jesu" das wichtigste Mittel im apostolischen

Wirken sah, ist die Tatsache, daß jedes Mitglied seiner Kongregation ein viertes
Gelübde ablegt. Ein eigenes Kapitel der Ordensregeln ist diesem Sondergelübde
gewidmet. In der Regelfassung von 1741 lautet das Kapitel: „Das Gelübde, unter
den Gläubigen die Andacht zum Leiden und Sterben unseres Herrn zu verbreiten“[86].
Dieses Kapitel beschreibt, wozu sich der Passionist verpflichtet, wenn er dieses
Gelübde ablegt. Außer dem, was bereits im ersten Kapitel über die „Verbreitung
der Andacht zum Leiden Jesu“ gesagt wurde, wird genau umschrieben, wie jene
Mitglieder der Kongregation, die nicht im aktiven Apostolat tätig sind, dieses Ge-
lübde zu erfüllen haben. In der Regelfassung von 1746 heißt es: „Jene Priester, die
zum Predigen nicht bestimmt sind, sollen sich bemühen, dieses gute Werk auf andere
Weise zu fördern, wenn sich eine günstige Gelegenheit ergibt, vor allem wenn sie
Sündern die Beichte hören, wenn sie Katechismusunterricht geben, wenn sie geist-
liche Gespräche und Vorträge halten und bei ähnlichen Gelegenheiten, die sich ihnen
von Amts wegen oder gelegentlich bieten. Jene, die nicht zu solchen Dingen bestimmt
sind sowie die Laienbrüder beten zur Erfüllung ihrer Pflicht täglich fromm und
andächtig fünfmal das Gebet des Herrn und den englischen Gruß zum Andenken
und zu Ehren des Leidens unseres Herrn Jesus Christus; gleichzeitig bitten sie Jesus
Christus inbrünstig, jenen, die diese heilbringende Aufgabe fördern, beizustehen.
Die Umstände werden viele andere Wege öffnen, auf denen sie ein so großes Werk
fördern und ihr frommes Verlangen durch ihre Bemühungen stillen können zum
großen Fortschritt ihrer Seelen und der anderen; denn die Liebe zu Gott ist überaus
erfinderisch und erprobt sich nicht so sehr in Worten als in der Tat und im Bei-
spiel“[87].

Dieser Regelabschnitt zeigt, wie sehr der Gründer bemüht war, das Sondergelübde
der Kongregation in konkreter Form auszudrücken. Die Mitglieder der von ihm
gegründeten Ordensgemeinschaft sollten gleichsam das Charisma, das ihm zuteil
geworden ist, in der Zukunft der Kirche lebendig halten. Da die Regeln und Kon-
stitutionen von der Kirche angenommen und bestätigt wurden, handeln die Pas-
sionisten letztlich im Auftrag der Kirche, wenn sie ihr Gelübde erfüllen und durch
ihr Leben und durch die Predigt das „Wort vom Kreuz“ verkünden. Daß der Heilige
vorwiegend von der „Andacht“ zum Leiden Jesu spricht, heißt nicht, daß es ihm
nur darum ging, eine mehr oder weniger äußerliche Privat-Andacht zu fördern. Es
ging ihm vielmehr um das Zentrum unseres Glaubens, um die Erlösung durch Jesus
Christus. War es doch vor allem das Leiden und Sterben Jesu, das ihn zeitlebens
ergriffen hatte; das Leiden Jesu war es, in dem er „das Wunder der Wunder der
göttlichen Liebe“ erblickte. Diese Liebe Gottes wollte er den Menschen verkünden,
und diese Verkündigung sollte in keiner Zeit unterbleiben. Das Sondergelübde der
Passionisten ist somit ein spezifischer Auftrag, den die Kirche erteilt hat.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich ausdrücklich zu den Sonderaufgaben der
Orden bekannt. In dem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens
„Perfectae Caritatis“ heißt es in Nummer 2b: „Es ist der Kirche zum Nutzen, daß
die Institute ihre Eigenart und ihre besondere Aufgabe haben. Darum sind der Geist
und die eigentlichen Absichten der Gründer wie auch die gesunden Überlieferungen,
die zusammen das Erbe jedes Institutes ausmachen, treu zu erforschen und zu be-
wahren“.

Gewiß haben sich im Laufe der Jahrhunderte die äußeren Formen der Seelsorge
und der Frömmigkeit gewandelt. In bestimmten Zeitabständen sind daher Anpas-
sung und Erneuerung notwendig. Auch das haben die Konzilsväter gesehen. Zu
Beginn des Punktes 2 des zitierten Dekrets heißt es hierzu: „Zeitgemäße Erneuerung
des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens
und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung
an die veränderten Zeitverhältnisse“.

Es ist wohl unbestreitbar, daß das Leiden und Sterben Jesu eine hervorragende
Stelle im Leben des Paul vom Kreuz hatte, ja, daß das Geheimnis des Leidens Jesu
als „Ausdruck der Liebe Gottes“ die zentrale Mitte seines Denkens war. Ebenso
eindeutig ist, daß die von ihm gegründete Kongregation die besondere Ausrichtung
und Aufgabe erhielt, durch das Leben und durch die Predigt ein Zeugnis abzulegen
von der Liebe Gottes, die im Leiden und Sterben Jesu Christi offenbar geworden ist.
Sicher, viele äußere Formen in der Kirche und in der Welt haben sich gewandelt.
Aber der Auftrag, das „Wort vom Kreuz“ zu verkünden, ist geblieben, und er wird
immer bleiben. Schon der Apostel Paulus hat diesen Auftrag in seiner Predigt kon-
sequent erfüllt. Für Paul vom Kreuz war der „Christus patiens et crucifixus“ jener
Quellgrund, aus dem die Tiefe seines geistlich-religiösen Denkens und die Dynamik
seines Apostolats hervorging.

Wie die von Paul vom Kreuz verfaßten Ordensregeln mit dem Sondergelübde, die
Verehrung des Leidens Jesu zu fördern, zeigen, haben die Passionisten die Aufgabe,
vor allem das „Wort vom Kreuz“ zu verkünden. Es kann gerade für unsere Zeit
gesagt werden, daß das Kreuz Jesu in Theologie und Frömmigkeit im wachsenden
Maße in den Mittelpunkt rückt. Auch von daher kommt der Kongregation der
Passionisten eine besondere Aktualität zu. Falls aber in Zukunft einmal das Kreuz
Jesu nicht mehr in der notwendigen Bedeutung gesehen werden sollte, dann ist es
Aufgabe der „Söhne und Töchter“ des hl. Paul vom Kreuz, Kirche und Welt zu
diesem Zentrum des christlichen Glaubens zu führen; denn das „Wort vom Kreuz“
gehört zu den wesentlichen, unaufgebbaren Inhalten der christlichen Botschaft. Von
daher kommt der Kongregation der Passionisten mit ihrem Sondergelübde eine
bleibende Aufgabe zu. Die Kirche darf mit Recht erwarten, daß diese Aufgabe in
Gegenwart und Zukunft erfüllt wird.

Anmerkungen

I. Das Leiden Jesu als deutlichster Ausdruck der Liebe Gottes zum Menschen

1 Eine Auswahl der publizierten Biographien befindet sich im Literaturverzeichnis.
2 Vgl. Lettere di San Paolo della Croce, Bd. IV, 217 an Bischof Gattinara, im Dez. 1720 (Im Folgenden wird die Briefsammlung abgekürzt zitiert: L IV, 217 an . . . vom . . .).
3 . . . di ritirarmi alla solitudine . . . e fare vita penitente (L IV, 217 an Bischof Gattinara, im Dez. 1720).
4 . . . di congregare compagni, e con la permissione di santa madre Chiesa fondare una Congregazione . . . (ebd. 220).
5 In einem Brief kommt er auf seinen Beinamen zu sprechen. Vgl. L II, 92 an P. Fulgenzio vom 29.7.1746.
6 Es ist zu wiederholten Malen kommentiert und publiziert worden. Besonders wäre die kritische Ausgabe, eingeleitet und kommentiert von E. Zoffoli, zu erwähnen. Im Folgenden legen wir diese Edition unseren Zitationen zugrunde.

[7] Diario Spirituale, 23.11.1720, S. 53. Vgl. 1 Kor 2,2; Gal 2,19.

[8] Vgl. I processi di Beatificazione, 44f. Regulae et Constitutiones, 2. (Die im Literaturverzeichnis aufgeführten Titel werden in verkürzter Form zitiert.)

[9] Vgl. E. Zoffoli, S. Paolo della Croce, I, 343–351.

[10] Vgl. M. Bialas, Im Zeichen des Kreuzes, bes. 33–41.

[11] Die Ordensregeln wurden zu Lebzeiten des Paul vom Kreuz noch mehrfach bestätigt: 1746 erließ der gleiche Papst ein Breve; Klemens XIV brachte 1769 durch die Bulle „Supremi apostolatus" die Gutheißung der Regeln zum Ausdruck, und am 15. Sept. 1775, einige Wochen vor dem Tod des Gründers, erließ Pius VI. die Bulle „Praeclara virtutum exempla", in der er die Ordensgemeinschaft ausdrücklich als kirchliche Institution bestätigte.

[12] Das vierte Gelübde war – aller Wahrscheinlichkeit nach – noch nicht Bestandteil der Urfassung der Ordensregeln, wie sie Paul vom Kreuz vom 2.–7. Dez. 1720 verfaßt hatte.

[13] Regulae et Constitutiones, 56, Spalte 1.

[14] Vgl. E. Henau, Riflessioni sulla predicazione di S. Paolo della Croce, in: Rivista di Ascetica e Mistica (Firenze), VI (1968) 508–516.

[15] Nach seinen eigenen Angaben wissen wir, daß er in der Regel wöchentlich 20 bis 30 Briefe geschrieben hat. Vgl. L II, 201 an P. Fulgenzio vom 17.7.1749; II, 805 u.ö.

[16] Die wichtigste und vollständigste Edition ist jene, die von P. Amedeo im Jahre 1924 in Rom herausgegeben wurde. Etwa 200 andere Briefe des Gründers sind in der Zeitschrift „Bollettino della Congregazione" (Rom) in den Jahren 1926–1928 veröffentlicht worden.

[17] Paul vom Kreuz wurde am 29.6.1867 durch Papst Pius IX. kanonisiert.

[18] L III, 75 an Giovanni Battista Pettirossi.

[19] Diario Spirituale, 23. Dez. 1720.

[20] Ebd.

[21] L I, 753 an Tommaso Fossi vom 29.1.1764.

[22] L III, 367 an Teresa Palozzi vom 31.8.1755.

[23] L I, 160 an Agnese Grazi vom 29.11.1736.

[24] Diario Spirituale 24. Dez. 1720.

[25] L III, 381 an Teresa Palozzi (später Schw. Angela Teresa) vom 17.12.1761.

[26] Diario Spirituale, 27. Nov. 1720

[27] L II, 499 an Schw. Colomba Gandolfi vom 21.8.1756.

[28] L II, 726 an Lucia Burlini vom 17.8.1751.

[29] L II, 717 an Lucia Burlini vom 4.7.1748.

[30] L II, 440 an Schw. Colomba Gandolfi vom 20.7.1743.

[31] L II, 453 an P. Pietro di S. Giovanni vom 28.12.1769.

[32] Vgl. L I, 280 und 283 an Agnese Grazi vom 23.4. und 26.5.1742; L I, 455 an Schw. Maria Cherubina Bresciani vom 20.11.1737 u.ö.

[33] L II, 717 an Lucia Burlini vom 4.7.1748.

[34] L III. 516 an Schw. Rosa Maria Teresa vom 8.4.1758.

[35] Schwester Teresa von Kalkutta hat den Ausspruch geprägt: „Liebe, bis daß es weh tut!".

[36] L III, 149 an P. Giovanni Maria di S. Ignazio vom 14.7.1756.

[37] L II, 233 an Msgr. Graf Garagni vom 10.12.1742.

[38] Vgl. Johann Auer, Kleine Theologie des Kreuzes, in: Strukturen christlicher Existenz, Festgabe für P. Friedrich Wulf S. J., Würzburg, S. 169f.

[39] Vgl. Eduard Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, Göttingen 1963, bes. 220–225.

[40] Handgeschriebene Predigten und Betrachtungen des heiligen Paul vom Kreuz (handgeschriebene Abschrift der Originale) S. 142; Archivium Generale C. P.

[41] L II, 625f. an eine Tochter von Frau G. Ercolani vom 19.6.1762.

[42] L II, 339 an Msgr. Alessandro Abbati vom 13.9.1742.

[43] Josef Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968[4], 167.

[44] Op. cit. 231.

II. Die Betrachtung des Leidens Jesu

[45] L IV, 140 an Herrn Giulio Palomba vom 8.7.1770.

[46] L I, 43 an Marquese D. Marianna della Scala del Pozzo vom 3.1.1729.

[47] L I, 582 an Tommaso Fossi vom 5.7.1749.

[48] L IV, 135 an Frau Agata Frattini vom 25.3.1770.

[49] L I, 566 an Tommaso Fossi vom 8.6.1748.

[50] L II, 364 an R. mo Abate Burgonzio vom 5.7.1742.

[51] Diario Spirituale, 26. Nov. 1720.

[52] L I, 401 an Herrn F. A. Appiani vom 6.6.1736

[53] L I, 108 an Agnese Grazi vom 17.3.1734.

[54] Diario Spirituale, 8. Dez. 1720.

[55] L III, 359 an Teresa Palozzi vom 19.6.1757.

[56] Ebd.

[57] Ebd.

[58] L III, 215 an A. C. Anguillara vom 27.8.1754. – Der ganze Brief ist dem Thema der Leidensbetrachtung gewidmet. Er ist eine Antwort auf Fragen und Schwierigkeiten der Briefempfängerin, die sie bei der Betrachtung hatte.

[59] Vgl. Regulae et Constitutiones, hrsg. v. F. Giorgini, Rom 1958, S. 2.

[60] Es sind dies die Briefe an Schw. Maria Cherubina Bresciani vom 18.6.1749 (L I, 503–505) und an Schw. M. Maddalena della Croce vom 20.5.1774 (L IV, 148–149).

[61] L IV, 148 an Schw. M. Maddalena della Croce

[62] L I, 504 an Schw. Maria Cherubina Bresciani.

[63] L IV, 148.

[64] L III, 481 an Schw. Maria Innocenza vom 21.6.1755.

[65] L IV, 48 an Schw. Teresa Diomira vom 9.7.1768.

[66] L I, 582 an Tommaso Fossi vom 5.7.1749.

[67] Vgl. Martin Bialas, Das Leiden Jesu beim hl. Paul vom Kreuz, Aschaffenburg 1978, 139–157.

[68] L II, 810f. an Rev. Giovanni Antonio Lucattini vom 20.7.1754.

[69] Diario Spirituale, 26. Nov. 1720.

[70] Diario Spirituale, 8. Dez. 1720.

[71] In dem Brief vom 13. August 1757 schreibt er: „Una della grandi grazie che le fa Dio si è quella frequente impressione che fa nell'anima sua della SSma. sua Passione in nuda fede" (L II, 503).

[72] Des öfteren bezeichnet der Heilige die vollkommene Ergebung in den göttlichen Willen (rassegnazione alla Divina Volontà) und das Sich-Aufhalten in seinem „Nichts" (stare nel suo nichilo) als Vorbedingungen, die Gnade der „tormenti infusi" zu erhalten. (Vgl. z. B. L I, 488f.; L III, 149; L II, 515f. u. a. m.).

[73] L III, 465 an Schw. M. Chiara di S. Filippo vom 21.3.1757.

[74] L III, 149 an P. Giovanni Maria di S. Ignazio vom 14.7.1756.

[75] Ähnliche Erklärungen der „pene infuse" finden sich: L I, 512 an Schw. M. Ch. Bresciani vom 18.7.1753; L II, 440 an Schw. Colomba Geltrude Gandolfi vom 10.7.1743.

[76] L III, 336f. an Schw. M. M. Anselmi vom 21.6.1755.

[77] Gleichsam in einem Atemzug muntert er zur Tugendübung und zur Pflege der Innerlichkeit auf. Er schreibt: „Oh, quanto dovete essere umile, caritativa con tutti, mansueta, paziente, aver buon concetto di tutti, fuorchè di voi stessa! Oh, quanto dovete essere amica del silenzio, dello star ritirata, di fuggir l'ozio, ma lavorar e tacere e dentro star con Dio, come ho detto di sopra" L II, 725 an Lucia Burlini vom 17.8.1751.

[78] Ebd.

[79] An Schw. M. Ch. Bresciani trifft er in einem Schreiben zunächst die grundsätzliche Feststellung: „L'amore è virtù unitiva, e fa sue le pene dell'Amato Bene". Dann bemerkt er über die Wirkungen der „tormenti infusi": „Restandosene in quel sacro silenzio, in quel sacro stupore, che più innamora di Dio" (L I, 489 vom 2.1.1743). – Die stärkere Liebeseinheit mit Gott hat dann zur Folge, daß der Mensch radikaler und entschiedener die Tugenden des leidenden Jesus übt.

[80] L II, 440 an Schw. Colomba Geltrude Gandolfi vom 10.7.1743.

[81] L II, 725 an Lucia Burlini vom 17.8.1751.

[82] L II, 272 an Kanonikus P. P. Cerruti vom 2.8.1741.

[83] L IV, 229 an die Mitbrüder vom 19.8.1751.

[84] L III, 72 an Rev. Cesare Macali vom 2.10.1750.

[85] Regulae et Constitutiones, hrsg. v. Fabiano Giorgini, Rom 1958, 2–4, Spalte III.

[86] Opus citatum 56–58, Spalte II.

[87] Opus citatum 58, Spalte III.

*Karlheinz Koppe**

Europas Weg

Gedanken eines besorgten Beobachters

Die historische Dimension

Europa in Vergangenheit und Gegenwart ist durch das Spannungsverhältnis zwischen seiner Einheit und der Vielfalt seiner Völker und Staaten gekennzeichnet, eine Spannung, in der Vielfalt oft für gewaltige zivilisatorische Leistungen steht und Einheit ebenso oft für gewaltsame zerstörerische Unterdrückung. Da aber dieser Satz auch umgekehrt einen Sinn ergibt, kann man nur daraus schließen, daß dieses Spannungsverhältnis selbst Ursache höchster Leistungen wie auch beschämendster Tiefpunkte ist. Die Entdeckung Amerikas und die Ausrottung der Indios, Erasmus und Holocaust stehen irgendwie in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Das ist keineswegs ein Ausfluß der Nationenrivalität, die es in ausgeprägter Form erst seit dem späten 18. Jahrhundert gibt, sondern Ausdruck eines bis heute andauernden Unvermögens, Einheit und Vielfalt, Rigidität und Toleranz den ihnen jeweils angemessenen Platz zum Wohle des Ganzen zuzuordnen. Alle Versuche, die Einheit in der Vielfalt zu verwirklichen, Herrschaftsfreiheit (Anarchie in des Wortes ursprünglicher Bedeutung) als übergreifendes Prinzip des Zusammenlebens zu begreifen, scheiterten teils am Mißbrauch dieser Idee durch jene, die sie – wenn auch nur für historische Momente – verwirklichten, teils auch an der Unredlichkeit jener, die sich selbst gegen Einheit wehrten, in ihren Teilbereichen aber oft genug als absolute Herrscher und Unterdrücker von Freiheit auftraten, wie jene Fürsten, die sich vom Kaiser lossagten, um in ihrem Land umso schrankenloser regieren zu können, oder jene Glaubensreformer, die schon bald nach der Trennung von Rom ihrerseits Abweichler von der neuen Konfession verbannten und verbrannten, und vor allem jene Reformer der französischen und anderer Revolutionen, die im Namen von Freiheit, Menschenwürde und Gerechtigkeit Ordnungen aufrichteten, die sich als grausamer und blutiger als die der gestürzten Regime erwiesen.
Auf diese Weise haben sich Einheits- wie Vielfaltsidee im Laufe der Geschichte gleicherweise kompromittiert und damit Anhängern des Zentralismusdenkens wie Anhängern der Autonomiebewegung bis zum heutigen Tage immer wieder Argumente für ihre unversöhnlichen Standpunkte geliefert. Südtirol, Sardinien, Korsika, das Baskenland, die Bretagne, Nordirland, Belgien liefern für solche Unversöhnlichkeit aktuelle Beispiele, vom Schicksal nationaler, ethnischer und religiöser Gruppen und Minderheiten in Osteuropa ganz zu schweigen. Wenn man sich alle diese Facetten des multidimensionalen Einheit-Vielfalt-Problems vor Augen hält, vor allem seine Überlappung mit sprachlich-kulturellen, sozialen und schließlich ökonomischen Interessen und deren Übertragung auf die außereuropäische Welt im Verlaufe der Kolonialisierung ganzer Erdteile, dann wird verständlich, warum Historiker und Geschichtslehrer sich bis heute in der Regel auf die Aufzählung historischer Daten und Fakten ohne wirkliche Hinterfragung tiefer liegender Zusammenhänge beschränken[1].

So gesehen ist das europäische Spannungsverhältnis Einheit versus Vielfalt – Fürstenfreiheit wider Kaisermacht, Ständefreiheit wider Fürstenmacht, Bauernfreiheit wider Adelsmacht, aber auch weltliche Freiheit wider päpstlichen Primat, gewerkschaftliche Autonomie wider Unternehmermacht im Bündnis mit Staatsmacht, kurzum Autonomie wider zentrale Autorität auf allen Ebenen und in allen Bereichen, ein Konflikt, der zugleich alle politischen, religiösen und sozialen Emanzipationsbewegungen kennzeichnet, einschließlich der Emanzipation der Frau – *die* Gemeinsamkeit der Europäer *par excellence*, was freilich Akteuren und Betroffenen des jeweiligen Teilaspekts meistens verborgen blieb und auch heute noch nicht genügend erkannt wird. Dabei hätte eigentlich die Beobachtung der Natur helfen können, diese Zusammenhänge besser zu erkennen. Das überlebenswichtige Gleichgewicht in der Natur (die verschiedenen Ökosysteme) wird nur durch eine komplexe Vielfalt gewährleistet. Gerade die Zerstörung dieser Vielfalt durch Entholzung weiter Landstriche, Monokulturen, Kanalisierung, Insektenvertilgung, Luft-, Wasser- und Bodenverschmutzung, Energievergeudung und vieles andere mehr zeigt im Analogieschluß, was der menschlichen Gesellschaft droht, wenn ihre Vielfalt weiter zerstört wird. Dies ist kein Argument gegen Einheit an sich, vielmehr ein Plädoyer für die Wahrung der Vielfalt und in vielen Fällen für die Wiederherstellung von Vielfalt, etwa in Form der Schaffung größerer Freiräume für Mensch, Familie, Gruppe und nachgeordnete Gemeinwesen, die keineswegs allein durch die europäische Einigungsbewegung, sondern überall in der Welt durch zunehmende Verstaatlichung und Veradministrierung bislang autonomer Lebensbereiche immer weiter nivelliert und eingeengt werden. Man könnte sogar so weit gehen und den ganzen Streit um die institutionelle Einigung Europas in einem möglichen Bundesstaat oder auch nur in dem Vorstadium der Europäischen Gemeinschaft als müßig bezeichnen, weil es eine latente, dem Zugriff der Regierungen entzogene Einigungsbewegung gibt, nämlich die der Technologisierung innewohnende Tendenz der Vereinheitlichung durch Anpassung des Menschen an die Technik, die Lösung aller Konflikte durch computergesteuerte Rationalität, die eine Autonomie des Menschen sinnlos erscheinen läßt, weil man sich fragen muß, wozu er sie dann noch einsetzen könnte, es sei denn als letzte Waffe gegen die totale Unterwerfung des Menschen unter Technik und Maschine. Gerade deshalb scheint es heute dringender denn je, der in mancher Beziehung zunehmend lebensnotwendigen Einheit (übrigens nicht nur im Rahmen Europas, sondern der Welt, etwa zur Überwindung von Unterentwicklung, Hunger und Not sowie zur Sicherung des Friedens) eine mindestens ebenso starke und breite Autonomiebewegung entgegenzustellen: Einheit ja, wenn sie Autonomie sichern hilft!

* Der Verfasser, geboren 1929 in Breslau, war nach mehrjährigem Aufenthalt und Studium in Frankreich 18 Jahre in europäischen Verbänden tätig, zuletzt (1970) als Generalsekretär des Deutschen Rates der Europäischen Bewegung und der Dachorganisation europäischer Förderalisten. Nach längerem Aufenthalt in Südostasien übernahm er 1972 die Leitung der kurz zuvor unter Schirmherrschaft des damaligen Bundespräsidenten Gustav Heinemann gegründeten Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung.

Europa hat im Laufe seiner Geschichte nur kurze Momente tatsächlicher oder auch nur vermeintlicher Einheit gekannt, die bis ins achtzehnte Jahrhundert auf die Pax Romana zurückzuführen sind. Das Römische Reich hatte in den ersten vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung auch weite Teile Europas bis an die Rhein-Limes-Grenze einbezogen und dort die Grundlage für staatliche Organisation und Frieden geschaffen (von den häufigen Zwischenfällen an dieser Grenze abgesehen), wie sie Europa nach dem Zusammenbruch Roms bis heute nicht mehr kennen sollte. Zugleich mit dem Keim der universalistischen Reichsidee hatte Rom den Keim des gemeinsamen christlichen Glaubensbekenntnisses gelegt. Beides waren die entscheidenden Elemente späterer und bis heute wirkender europäischer Gemeinsamkeit. Aber die Einheit der Pax Romana schloß gerade jene Teile Europas aus, von denen die Stämme und Völker aufbrachen, die das Imperium der Cäsaren und Legionäre zerschlugen. Rom selbst war weder im Zentrum noch an der Peripherie frei von Kräften, die sich gegen die imperiale Einheit auflehnten, so wie mit dem Christentum zugleich auch die Auseinandersetzungen um das „wahre" Glaubensverständnis nach Europa kamen, die den dynastischen, sozialen und nationalen Kämpfen der folgenden Jahrhunderte an Grausamkeit und Blutvergießen in nichts nachstanden. Das galt vor allem in den Fällen, in denen bestimmte Glaubensrichtungen sich mit nationalen oder sozialen Gruppen identifizierten (wie noch heute in den irischen Nordprovinzen).

Kaiserfrieden und Reichseinheit standen deshalb schon bei Anbeginn des Gestalt annehmenden Europas auf tönernen Füßen. Die Soldatenkaiser des zweiten und dritten Jahrhunderts hatten ihre Basis zum Teil in den europäischen Provinzen. Die im dritten Jahrhundert einsetzenden Völkerwanderungen brachten neue Unruhe und mit dem Fall Roms im vierten Jahrhundert schließlich begann das Dunkel des Frühmittelalters. Die Reichsidee zerbrach zunächst faktisch mit dem Ende Westroms und schließlich im siebten Jahrhundert mit der Ausrufung des oströmisch-griechischen Kaisertums. Deshalb kam der Erneuerung des (west)römischen Reichs in der Weihnachtsnacht des Jahres 800 nicht mehr die zentrale Bedeutung zu, zu der sie manche Historiker erklären. Die Tendenz des *pars pro toto*, daß das Teilreich die Qualität des Ganzen habe, war bereits Allgemeingut. Karl der Große nahm zwar mit der Kaiserwürde die Reichsidee und Reichsautorität für sich in Anspruch, begründete aber in der Praxis nur eine fränkische Vormacht. Das Gewicht der Vormacht (England, Habsburg, die Niederlande, Spanien, Schweden, Frankreich, Preußen, Rußland, Deutschland im häufigen Wechsel und mit blutigen Folgen verbunden) war von diesem Zeitpunkt an für die Gestaltung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa entscheidender als die Idee der Einheit, gleich ob auf den Reichsgedanken oder den gemeinsamen christlichen Glauben gestützt. Abgesehen von der schmalen Basis der Reichserneuerung durch den fränkischen Usurpator, war das karolingische Reich noch in anderer Hinsicht im Keim doppelt belastet. Zum einen durch die von Karl abgelehnte und durch einen Überraschungscoup Leos III. erzwungene Annahme der Kaiserkrone aus der Hand des Papstes, womit der Streit um den Vorrang geistlicher oder weltlicher Macht begann, der sich durch das ganze Hochmittelalter zog, zum anderen durch die Erbteilungspolitik Karls und seiner Söhne, die schließlich zur Folge hatte, daß das „Reich"

auf die ostfränkischen, deutschen Königslande und Italien beschränkt blieb. Das Reich war kein Imperium mehr, es wurde zum „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation". Mit der Aufgabe des Anspruchs auf Universalität mußten auch die Versuche scheitern, innerhalb dieses begrenzten Reiches Einheit in der Vielfalt zu verwirklichen. Die Würde und schiedsrichterliche Gewalt des Kaisers (auctoritas) konnte sich gegen die tatsächliche Macht (potestas) der Reichsfürsten nicht durchsetzen, und das Prinzip der freien Königswahl, das Voraussetzung der Königswürde war und die Einheit erleichtern sollte, konnte den Verfall des Reiches nicht aufhalten. Als die Habsburger 1438 die Kaiserwürde für ihre Nachkommen faktisch erblich in Anspruch nahmen, verkörperten sie zwar auch weiterhin bis 1806 die Reichsidee, waren aber zu einer (wenn auch nach wie vor gewichtigen) Macht auf dem Schachbrett europäischer Politik wie andere Mächte auch geworden, allen voran das preussische Königtum.

Endgültig am Ende war die (Teil)Reichsidee, als Napoleon Bonaparte das Volkskaisertum proklamierte und seine Vorstellungen europäischer Einheit durch einen für die damaligen Verhältnisse einzigartigen blutigen Amoklauf zu verwirklichen trachtete. Es sei daran erinnert, daß im 15. Jahrhundert die Moskauer Fürsten mit der Annahme des Zarentitels die Nachfolge des oströmischen-griechischen Kaisertums antraten, das nach langen Kämpfen 1453 mit dem Fall von Byzanz/Konstantinopel vor dem Ansturm des mohammedanischen Osmanenreiches ein Ende gefunden hatte, nachdem es schon lange Zeit nur noch ein Stadtkaisertum gewesen war, dessen endgültiger Niedergang durch das große Schisma, der Trennung zwischen abendländischem katholischen und morgenländischem orthodoxen Christentum (1054) beschleunigt worden war. Nach der Reichsidee war auch die zur Einheit drängende Kraft des gemeinsamen christlichen Glaubens gebrochen. Die Idee der Einheit des Abendlandes spielte kaum noch eine Rolle, als der Protestantismus in Europa seinen festen Platz einnahm und zum Vorwand für die Machtkämpfe unter den europäischen Fürsten wurde, die im Dreißigjährigen Krieg einen Höhepunkt fanden.

Im 18. Jahrhundert war der Reichs- und Einheitsgedanke vollends erloschen. Die frühen Entwürfe universaler Friedensordnungen, die in Verkennung oder Unkenntnis der Entwicklung in anderen Weltteilen (aber auch als Folge der Europäisierung des Christentums und schließlich im Verlaufe der großen Entdeckerfahrten um Afrika nach Indien und über den Atlantik nach Westen und der damit einsetzenden Kolonisierung ganzer Erdteile) Europa mit der Welt schlechthin gleichgesetzt hatten, waren noch vom Reichsgedanken und der Schaffung einer universalen friedensstiftenden Autorität ausgegangen. Jetzt konzentrierten sich die Kräfte auf die Verwirklichung nationalstaatlicher Einheiten, wobei die beginnende Industrialisierung insofern hilfreich war, als sie zunächst die Unabhängigkeit der damaligen Großstaaten zu stärken schien. Die Idee der Einheit war zerrieben von der Abfolge unterschiedlichster Dualismen, die sich umso hemmungsloser nach außen und innen auswirken konnten. Wer immer dazu in der Lage war, versuchte seine Positionen mit Waffengewalt durchzusetzen, ohne Rücksicht darauf, daß die Schwächeren auf der Strecke blieben. Und mit den Schwächeren blieben auch die letzten Reste von Toleranz und geistigen Gemeinsamkeiten auf der Strecke, bis schließlich in zwei

Weltkriegen, die in Europa ihren Ausgang nahmen, die Unversöhnlichkeit globales Ausmaß erreichte. Sie ist schließlich mit Millionen Opfern über Europa hinausgewachsen und hat im Ost-West-Konflikt Ausdruck gefunden, der zunehmend vom Nord-Süd-Konflikt zwischen industrialisierten und unterentwickelten Staaten überlagert wird (und umgekehrt). Der einzige Schutz vor einem gewaltsamen Ausbruch dieser weiterschwelenden Konflikte scheint bislang nur die Überlegung zu sein, daß die Waffen, nach denen in der Vergangenheit skrupellos gegriffen wurde, um Konflikte nach dem Prinzip des Siegerrechts auszutragen, inzwischen zu Massenvernichtungsmitteln in einer Größenordnung geworden sind (vor allem seit Entwicklung der atomaren Waffen), daß ihre Anwendung das Überleben der Menschheit überhaupt in Frage stellen würde[2].

Es kann deshalb nicht verwundern, daß schon bald nach dem ersten Weltkrieg neue Überlegungen um sich griffen, das traditionelle Konfliktpotential in Europa durch die Einigung des Kontinents zu beseitigen oder zumindest zu entschärfen. Erste Überlegungen dieser Art fielen mit den freilich kurzlebigen deutsch-französischen Bemühungen der Ära Briand/Stresemann zusammen, die verhängnisvollen Folgen des nach traditionellem Muster abgeschlossenen Siegfriedens durch einen nachträglichen Verständigungsfrieden zu mildern. Das Scheitern dieser Bemühungen löste den zweiten Weltkrieg aus, eine Feststellung, die in keiner Weise Hitler und seine unmenschliche Politik rechtfertigt, wohl aber seinen Aufstieg verständlich macht. Die Ideen eines Coudenhove-Kalergi („Paneuropa“, Wien/Leipzig 1923) und Robert Mangin (Plan einer politischen Föderation der europäischen Staaten, Revue des Vivants, 1930) kamen zu spät, um Hitler noch verhindern zu können, und zu früh, weil die Illusion des autarken und absolut souveränen Nationalstaats noch zu mächtig war. Offenbar bedurfte es des weiteren Weltkriegs, um den europäischen Völkern die katastrophalen Folgen ihrer Zerrissenheit vor Augen zu führen. Immerhin durften Coudenhove-Kalergi und Mangin nach 1945 noch die ersten konkreten Schritte in Richtung europäischer Einigung erleben, wenngleich unter den erschwerten Bedingungen einer in Blöcke geteilten Welt, deren Grenzlinie mitten durch Europa und Deutschland verläuft.

Allerdings mehr unter dem Zwang der internationalen und wirtschaftlichen Entwicklung nach 1945 als aus innerer Überzeugung begannen die der westlichen Hemisphäre zugeschlagenen Völker und Staaten Europas den mühsamen Weg in Richtung europäische Einheit. Zunächst richtete sich alles auf eine zwischenstaatliche Organisation, eine Art westeuropäische UNO – auf den Europarat. Sie hat zwar die Einheit der beteiligten Staaten im Sinne von Souveränitätsübertragung zugunsten einer neuen übergeordneten Staatlichkeit nicht bewirkt (unter anderem wegen des Widerstandes Großbritanniens, das sich damals noch für eine unabhängige Weltmacht hielt, aber nicht nur wegen der britischen Haltung), aber doch Erhebliches geleistet, an erster Stelle die Europäische Konvention der Menschenrechte und Grundfreiheiten, aber auch auf den Gebieten der Rechtsangleichung sowie der Freizügigkeit durch Aufhebung von Visa- und Paßzwang und die gegenseitige Anerkennung von Diplomen. Parallel und ergänzend wirkte der Europäische Wirtschaftsrat, der auf die amerikanische Forderung zurückging, die zur Verfügung gestellten Wiederaufbauhilfen (Marshallplan) gemeinsam zu verwalten und auch den drei westlichen

Besatzungszonen Deutschlands zugute kommen zu lassen. Überhaupt erwies sich die deutsche Frage als einer der wichtigsten Integrationsfaktoren. Die beginnende westeuropäische Integration ist ohne die Sorge Frankreichs und anderer westeuropäischer Staaten nicht denkbar, nämlich einerseits die Deutschen am Wiederaufbau und der Verteidigung gegenüber der Sowjetunion zu beteiligen, andererseits diese Deutschen zu kontrollieren, deren politische und vor allem wirtschaftliche Dynamik trotz der vernichtenden Niederlage und der Zerstörung von Institutionen, Traditionen und Substanz immer noch Furcht einflößte. Allen Lippenbekenntnissen der westlichen Staaten zum Trotz bot sich die Integration Westdeutschlands als nahezu ideales Mittel an, die Wiedervereinigung mit der sowjetischen Besatzungszone zu verhindern. Ob freilich die Wiedervereinigung unter Verzicht auf die Beteiligung an der westeuropäischen Einigungspolitik zustandegekommen wäre, läßt sich mangels Probe auf den Test heute nicht mehr sagen. Entsprechende Erklärungen auf sowjetischer Seite dürften kaum weniger Lippenbekenntnisse sein. Die Teilung Deutschlands ist jedenfalls Folge des zweiten Weltkriegs und eines der Kennzeichen des Ost-West-Konfliktes und der Blockbildung in Europa und kann nur in dem Maße überwunden werden, wie es gelingt, diesen Großkonflikt zu überwinden.

Vor diesem Hintergrund war es die geniale Idee des damaligen französischen Außenministers Robert Schuman und seines politischen Beraters Jean Monnet, die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl – kurz die Montanunion – ins Leben zu rufen: wenn Frankreich aus politischen und strategischen Gründen die westdeutsche Montanindustrie kontrollieren wollte, dann mußte es auch seine eigene Montanindustrie der gleichen Kontrolle unterwerfen. Die Quadratur des deutsch-französischen Teufelskreises war gelöst: eine gemeinsame Behörde (an der übrigens auch Großbritannien beteiligt sein sollte, das aus den bereits genannten Gründen ablehnte, das Zustandekommen der Gemeinschaft aber begrüßte) mehrerer europäischer Staaten löste das einseitig diskriminierende Ruhrstatut ab. Der Grundstein zu einer noch kurz zuvor für unmöglich gehaltenen deutsch-französischen Verständigung war gelegt, die neben der amerikanischen Verteidigungsgarantie für Westeuropa von nun an zum entscheidenden Fundament der Friedenswahrung in Europa wurde.

Aber die Montanunion war noch keine politische Einigung Westeuropas, geschweige ganz Europas. Schon der Versuch, das gleiche Prinzip auf den Bereich der militärischen Verteidigung anzuwenden, scheiterte kurz darauf, unter anderem erneut an der britischen Weigerung, der geplanten Europäischen Verteidigungsgemeinschaft beizutreten, obschon der Plan als solcher in London Zustimmung fand. Immerhin hätten Montanunion und Verteidigungsgemeinschaft zusammen die fatale Tendenz des *pars pro toto* umkehren können, indem das Ganze, also die politisch noch unstrukturierte Gemeinschaft der Sechs allmählich die Qualität der beiden Teilgemeinschaften hätte annehmen können, wie es in Paragraph 38 des EVG-Vertrages vorgezeichnet war. Noch nie war Europa dem Vorstadium einer Föderation so nahe gewesen wie in den Jahren 1952 und 1953. In den Zirkeln der europäischen Föderalisten wurde der amerikanische Föderalismusstreit aus der Zeit der amerikanischen Verfassungsgebung nach dem Unabhängigkeitskrieg nachvollzogen. Aber die Debatte blieb im Institutionellen verhaftet. Das Interesse konzentrierte sich einseitig

auf die Übertragung von Befugnissen nach *oben*. Das amerikanische Beispiel trog. Zu unterschiedlich waren die Voraussetzungen: dort Kolonien mit zusammengewürfelten Bevölkerungen, die gemeinsam den Kampf gegen die gemeinsame britische Kolonialherrschaft durchgestanden hatten, hier gewachsene, traditionsbeladene Staaten, die über Jahrhunderte hinweg jedes Bewußtsein von Gemeinsamkeit verloren hatten[3]. Das Zusammenfügen dieser Staaten hätte damals – und müßte auch heute noch! – sehr viel umfassender durchdacht werden müssen mit dem Akzent auf den Rechten und Zuständigkeiten, die in der Autonomie der einzelnen Staaten verbleiben sollen. Ein Rückgriff auf die frühen europäischen Föderalisten wäre angebracht gewesen, auf Montesquieu, Proudhon, Konstantin Frantz und das Prinzip der Subsidiarität, demzufolge jede höhere Einheit nur solche Zuständigkeiten an sich ziehen darf, die auf der nächst tieferen Ebene nicht ausgeübt werden können[4]. Das aber hätte an die Wurzel der zentralstaatlichen Systeme vor allem in Frankreich, Italien und Belgien gerührt, die noch bis vor kurzem als sakrosankt galten. So wie zentralistische Systeme – selbst demokratischer Struktur – Autonomiebewegungen in ihrem Bereich ablehnen, sind sie auch gegen föderalistische Zusammenschlüsse mißtrauisch und allergisch: da sie selbst zentralistisch denken, unterstellen sie auch der höheren Einheit zwangsläufig zentralistische Tendenzen. Beides aber schließt sich gegenseitig aus. Umgekehrt läßt sich beobachten, daß Staaten, die ihren Regionen und Gemeinwesen relative Autonomie zubilligen, weniger Schwierigkeiten haben, sich in eine überstaatliche Föderation einzugliedern. Das erklärt beispielsweise die weitaus größere Zustimmung zur europäischen Einigung in Deutschland gegenüber der erheblichen Zurückhaltung in Frankreich. In den vergangenen zwei Jahrzehnten hat sich indessen gezeigt, daß auch ohne formelle Einigungsmaßnahmen die Tendenz zur Zentralisierung innerhalb der Staaten (auch in der bundesstaatlich organisierten Bundesrepublik!) wie auch in der Europäischen Gemeinschaft als Folge der transnationalen technologischen Entwicklung rapide zunimmt. Das führt selbst in Frankreich zu konkreten Maßnahmen einer dezentralen Verlagerung von Kompetenzen nach unten, was einer föderalistischen Einigung Westeuropas zugute kommen könnte. Die Föderalisierung an der Basis könnte also zur Voraussetzung einer Föderalisierung an der Spitze werden. Damit wäre das Spannungsverhältnis Einheit/Vielfalt, das der Ausgangspunkt dieses Essays ist, zum ersten Mal in der Geschichte Europas aufgelöst. Bleibt zu prüfen, wie dieser Anspruch und diese Perspektive sich zu der bestehenden Europäischen Gemeinschaft verhalten und ob von dort Impulse zu erwarten sind, die zur Überwindung der Europa und die Menschheit bedrohenden Konflikte beitragen können.

Die Europäische Gemeinschaft am Scheidewege

Die Europäische Gemeinschaft, wie sie heute besteht, war in der Mitte der fünfziger Jahre gewissermaßen als Ersatzlösung für die gescheiterten Ansätze zur Gründung einer Politischen Gemeinschaft entstanden. Sie sollte in Ergänzung der weiterbestehenden Montanunion die Wirtschaftskraft der sechs Mitgliedstaaten zusammenfassen und ein heikles Sonderproblem lösen: die Nutzung von Kernenergie. Nach langen Auseinandersetzungen über Zuständigkeiten und Verfahrensweisen (insbe-

sondere über das vertraglich vorgesehene Institut der Mehrheitsbeschlüsse im Ministerrat) sowie über den Beitritt Großbritanniens (das nach ersten Erfolgen der Gemeinschaftspolitik erkannt hatte, daß Dabeisein vernünftiger ist als Abseitsstehen, zumal letzte Weltmachtträume jenseits des Kanals ausgeträumt waren), Auseinandersetzungen, in denen Frankreichs Charles de Gaulle die entscheidende Rolle gespielt hatte, war die Gemeinschaft schließlich zur Realität in der Politik der Mitgliedstaaten wie auch auf internationaler Ebene geworden[5]. Ein gewisser Abschluß der bisherigen Entwicklung waren die ersten europäischen Direktwahlen des Gemeinschaftsparlaments im Jahr 1979, durch die die hochgradig bürokratisierten Gemeinschaftsinstitutionen in Brüssel und Luxemburg verstärkter öffentlicher und demokratisch legitimierter Kontrolle unterworfen werden sollten. Dazu gehörte dann auch die Hoffnung, daß der politische Einigungsprozeß durch Demokratisierung neue Impulse erhalten könnte.

Haben diese Direktwahlen, wie manche hofften, die Gemeinschaft stabilisiert und die europäische Einigung vorangetrieben, oder waren sie, wie manche befürchteten, ein Scheingefecht, das den seit Anfang der siebziger Jahre zu beobachtenden Verfall der Gemeinschaft bestätigt? Politiker, Regierungen, Kandidaten und Wähler verbanden in den verschiedenen Ländern höchst unterschiedliche Erwartungen mit dieser Wahl. Vielen Briten und Franzosen ging es – der eigenen parlamentarischen Tradition folgend – in erster Linie um die Kontrolle der Gemeinschaftsbürokratie, während in der Bundesrepublik und in Italien die Gesetzesformulierer großen Zeiten entgegensahen und sich im Vorfeld der Wahlen bereits an neue Texte für europäische Verordnungen, ja sogar an Texte für eine Verfassung der politischen Gemeinschaft machten. Wie schon zuvor in den Brüsseler Institutionen und im Ministerrat besteht die Gefahr, daß sich nicht die guten, sondern die schlechten Erfahrungen der einzelnen nationalen Parlamente addieren – vom Filibustieren bis zur Anwendung kleinster Geschäftsordnungstricks, vom gelegentlichen Raufen einmal ganz abgesehen. Dem einfachen Wähler entging fast völlig, daß dieses Europäische „Parlament“ weniger Befugnisse hat, als jedem nationalen Parlament schon bei Gründung in der Regel zugestanden worden waren. In Frankreich und in der Bundesrepublik hatte man zudem den Eindruck, daß es sich weniger um europäische Wahlen als vielmehr um einen Test der eigenen innenpolitischen Kräfte in Hinblick auf die in beiden Ländern bevorstehenden nationalen Wahlgänge handelte. Wieder andere gaben sich der Illusion hin, durch die Demokratisierung der Gemeinschaft der europäischen Gesellschaft eine neue Überlebenschance zu geben, also europäische Demokratie gewissermaßen als Ersatz für eine zunehmend funktionsunfähige nationale Demokratie. So wie man mit der Europäischen Gemeinschaft die Grenzen des Wachstums mit sehr zweifelhaftem Erfolg noch ein paar Jahre vorverlagert hat und weiter vorzuverlagern hofft, scheint man mit den Europawahlen den Verfall der parlamentarischen Demokratie aufhalten zu wollen, die – dem Wachstum in dieser Hinsicht völlig vergleichbar – ebenfalls an Grenzen stößt und in den meisten Staaten bereits gestoßen ist.

Schon die ersten Sitzungen des nunmehr gewählten Parlaments ließen erkennen, daß sich nicht viel ändern wird. Dieser Einschätzung steht nicht der Respekt für zahlreiche europäische Abgeordnete entgegen, die mühsam Schritt um Schritt versuchen,

ihre Befugnisse auszuweiten und auch manchen Erfolg verzeichnen, etwa bei der Einflußnahme auf den Gemeinschaftshaushalt oder hinsichtlich der Rechenschaftslegung des Ministerrats auch in Bereichen, die nicht unmittelbar durch die Gemeinschaftsverträge abgedeckt sind (außenpolitische Tätigkeit des Europäischen Rates, der in den letzten Jahren an Gestalt gewonnen hat und – was besonders erstaunlich ist – ohne vertragliche Grundlage funktioniert). Dennoch sind diese Wahlen ein Kurieren an den Symptomen der Gemeinschaftskrise wie zahlreiche gutgemeinte Aktionen zuvor auch. Schon der im Auftrage der Staats- und Regierungschefs Ende 1975 vom damaligen belgischen Außenminister Leo Tindemans vorgelegte *Bericht über die Europäische Union* hatte solche pessimistischen Bewertungen bestätigt (und steht im krassen Gegensatz zu den offiziellen Verlautbarungen, die von einer Gemeinschaftskrise nichts wissen wollen). Tindemans beschrieb eindrucksvoll und realistisch die Situation, in der sich die Gemeinschaft befindet, aber ohne zu den entscheidenden geistigen und gesellschaftlichen Ursachen der Krise vorzustoßen. Die meisten Bemühungen der europäischen Politiker und Europafans in den Europavereinen verrennen sich in institutionelle Fragen (sofern nicht dringende Probleme wie Währungsfragen immer wieder *ad hoc* und meistens nur für kurze Dauer geregelt werden) und setzen auch 1980 bei den Prämissen an, die im Jahre 1950 der damals beginnenden europäischen Einigung zugrundegelegt waren. Sie stellen nicht oder nur ungenügend in Rechnung, daß die damals bestimmenden Motive (Wiederaufbau nach dem Kriege, Regelung der deutschen Frage, Kalter Krieg, Entkolonisierung und anderes) nicht mehr wirken, während die heute bestimmenden Motive (Aufbruch der Dritten Welt, technologische Revolution, Rohstoffmangel, Grenzen des Wachstums, Bevölkerungsexplosion, Umweltverschmutzung) damals in ihrem vollen Ausmaß nicht erkennbar waren.

In der Tat war die wirtschaftliche Erfolgsbilanz der Gemeinschaft zunächst beeindruckend, obschon sich bisher niemand ernsthaft der Mühe unterzogen hat, einmal nachzuprüfen, welche dieser Erfolge wirklich auf das Konto der Gemeinschaft gehen und ob nicht ein Teil dieser Erfolge der weltwirtschaftlichen Entwicklung der fünfziger und sechziger Jahre und einigen vernünftigen Mechanismen wie Zollsenkungen und Abbau zwischenstaatlicher Handelshemmnisse zu verdanken sind, die auch mit kleinerem Aufwand zu erreichen gewesen wären. Die Neuner-Gemeinschaft ist heute das handelsintensivste Gebiet der Welt. Erst mit großem Abstand folgen die Vereinigten Staaten. Dafür ist die Gemeinschaft allerdings auch das weltwirtschaftlich verwundbarste Gebiet der Welt und teilt diesen fragwürdigen Vorrang nur noch mit Japan. Das Pro-Kopf-Einkommen in der Gemeinschaft hat sich in den letzten zwanzig Jahren rund verdoppelt, in der Bundesrepublik sogar verdreifacht, die handelspolitisch (zusammen mit den Niederlanden) den größten Vorteil von der Gemeinschaft hatte, während Frankreich seine nicht minder beeindruckenden Einkommensfortschritte der gemeinsamen Agrarpolitik verdankt, die als Kapitaltransfer von den industrieintensiven zu den agrarintensiven Mitgliedern angelegt ist (mit der kuriosen Folge, daß das einkommensmäßig an drittletzter Stelle der Gemeinschaft stehende, aber industrieintensivste Land – Großbritannien – am meisten in die Gemeinschaftskasse zahlt und am wenigsten herausbekommt).

Diese Entwicklung hat allerdings auch andere Seiten, von denen in der Bilanz nicht oder kaum gesprochen wird. So hat sich die Gemeinschaft als reine zweckgerichtete ökonomische Zugewinngemeinschaft erwiesen, die hemmungslos wirtschaftliches Wachstum gefördert hat ohne jede Rücksicht auf gigantische Strukturverzerrungen innerhalb der Gemeinschaft selbst. Die industrielle Konzentration auf wenige bevorzugte Gebiete an Rhone, Rhein und Main wurde mit der Verelendung anderer Regionen und der Entwurzelung von Millionen Arbeitern und ihrer Unterwerfung unter den diskriminierenden Status von „Gastarbeitern“ erkauft. Die Vorteile wurden weiter ohne jede Rücksicht auf eine gedeihliche weltwirtschaftliche Entwicklung in Anspruch genommen, etwa durch Festschreibung der alten kolonialen Bindungen, rücksichtslose Ausnutzung von Niedrigstlöhnen in der Dritten Welt und Perpetuierung der ungerechten Arbeitsteilung „Rohstoffe gegen Fertigwaren“. Unschwer läßt sich nachweisen, daß nach anfänglichem Zusammenwachsen der sechs Volkswirtschaften seit 1965 wieder eine wirtschaftliche Auseinanderentwicklung in der Gemeinschaft zu verzeichnen ist, die durch den Beitritt Dänemarks, Großbritanniens und Irlands noch verstärkt wird. Lagen 1960 Großbritannien und Frankreich hinsichtlich des Bruttosozialproduktes pro Kopf der Bevölkerung noch deutlich vor der Bundesrepublik und alle drei Länder nicht allzu weit über dem Gemeinschaftsmittelwert, so führt heute die Bundesrepublik die Liste an, knapp gefolgt von Frankreich, während Großbritannien auf den dritten Platz zurückgefallen ist und zudem noch weit unter dem Gemeinschaftsdurchschnitt liegt. Es liegt näher zu Italien als zu Frankreich und drückt natürlich den Gemeinschaftsmittelwert, was optisch – aber eben nur optisch! – zur Folge hat, daß Italien heute näher am Gemeinschaftsmittel liegt als im Jahr 1960. Aber der Abstand Italiens zur Bundesrepublik, der 1960 noch einem Verhältnis von 1 zu 1,86 entsprach, hat sich 1976 auf 1 zu 2,22 verschlechtert. Die unglückliche wirtschaftliche – und konsequenterweise auch politische – Lage Italiens muß angesichts dieser Entwicklung als Folge verfehlter Gemeinschaftspolitik angesehen werden. Die Gemeinschaft hat es – ganz gleich ob aus Fahrlässigkeit oder aus Unvermögen – versäumt, dieser Entwicklung rechtzeitig und mit allen Mitteln entgegenzusteuern. Was als neue Freiheit angepriesen wurde, stellte sich recht bald als eine rein technische „Freizügigkeit“ heraus, die für Millionen Europäer in Wahrheit einen Verlust an Freiheit bedeutet, nämlich für jene Europäer, die im Begriff stehen, ihre individuelle Autonomie und kulturelle Identität zu verlieren, und an ihrem Arbeitsort beispielsweise kein Wahlrecht genießen. Diesen Menschen gegenüber vom Fortschritt der europäischen Direktwahl zu sprechen, ist nackter Hohn!

Auch was die Beziehungen der Gemeinschaft zu den Entwicklungsländern betrifft, wird der Öffentlichkeit Sand in die Augen gestreut. In Wirklichkeit ist die Dritte Welt ein Opfer des Gemeinsamen Marktes. Die Gemeinschaft ist mit Abstand der international am meisten auf die Mehrung des eigenen Vorteils bedachte Partner. Handelspolitische Vorteile aber gehen zwangsläufig zu Lasten anderer Partner, vor allem wenn diese in so schwachen Positionen sind wie nach wie vor die Mehrzahl der Entwicklungsländer. Zwar fließen zur Zeit wertmäßig mehr Waren/Rohstoffe aus den Entwicklungsländern in die Gemeinschaft als umgekehrt, doch gibt diese Darstellung in vielerlei Hinsicht ein schiefes Bild. Sie wird beispielsweise durch die

Ölexporte einiger weniger Länder der Dritten Welt verfälscht. Läßt man den Ölhandel außer Acht, dann stellt man fest, daß sich die Dritte Welt immer stärker verschuldet. Trotz gestiegenen Wertes ist der Anteil der Dritten Welt am Gesamtwelthandel ständig gesunken. Kapitalinvestitionen machen sich immer noch bezahlt, so daß am Ende durch Amortisationen, Zinsleistungen und Gewinnentnahmen mehr aus den Entwicklungsländern herausfließt, als in sie hineingesteckt wird. Auch das exportstabilisierende Ausgleichssystem mit den Entwicklungsländern, die dem Abkommen von Lomé beigetreten sind und auf das die Europäische Kommission immer wieder stolz verweist, ändert daran nichts. Rein zahlenmäßig handelt es sich zwar fast um die Hälfte aller Entwicklungsländer, deren Bevölkerung aber nur knapp zwanzig Prozent der Menschen darstellt, die in ständiger Not und Armut leben – China nicht eingerechnet. Unter anderem gehören die ärmsten Staaten der Welt zu diesem Abkommen, nämlich jene Staaten, die in der Dürrezone des Sahelgürtels liegen. Sie wissen und spüren vom Lomé-Abkommen nur wenig, allenfalls Tropfen in den heißen Sand. Gewiß hat das Abkommen den betroffenen Ländern punktuell Vorteile gebracht, doch die in sich schädliche Struktur der Monokulturen und des Tausches von Rohstoffen gegen Fertigwaren hat sich durch das STABEX-System nur noch verfestigt. Überdies gerät die Gemeinschaft in den Verdacht, sich innerhalb der Dritten Welt eine Art Hausmacht zulegen zu wollen und damit eine neue Form von Kolonialismus zu begründen.

Die Unfähigkeit der Gemeinschaft, sich neuen Erfordernissen anzupassen, zeigt sich insbesondere auf dem Gebiet der Agrarpolitik. Nach wie vor gilt das aus dem 18. Jahrhundert übernommene Prinzip der Abschottung des Agrarmarktes von außen und die Sicherung angemessener landwirtschaftlicher Einkommen über hohe Verbraucherpreise. Dabei wird nicht zur Kenntnis genommen, daß der Anteil der landwirtschaftlich erwerbstätigen Bevölkerung im Gemeinschaftsdurchschnitt in den vergangenen 25 Jahren von über 20% auf unter 10% zurückgegangen ist und die Weltmarktpreise sich inzwischen dem Niveau der Gemeinschaftspreise annähern. Der Verbraucher bezahlt für diese Agrarpolitik doppelt, einmal die hohen Preise und zum anderen über Steuern die Subventionierung der Agrarüberschüsse, die billig auf den Weltmarkt geworfen werden, dort das Preisniveau zu Lasten der Entwicklungsländer drücken und damit – welch abstruser Kreislauf! – neue Argumente für Aufrechterhaltung des komplizierten Preisregulierungssystems der Gemeinschaft liefern. Immer mehr erweisen sich die europäischen Agrarmarktordnungen als bürokratisches und politisches Hemmnis innerhalb der Gemeinschaft (auf die ungerechten Folgen dieses Systems für Großbritannien wurde bereits in anderem Zusammenhang hingewiesen) und als erheblicher Störfaktor in den Beziehungen zur Dritten Welt. Nur über Billigproduktion ist der Widerspruch zu lösen, daß bei zunehmendem Weltnahrungsmangel regional Überschüsse entstehen, die zum Herstellerpreis nicht abzusetzen sind, deshalb auf Lager genommen oder gar vernichtet werden, soweit sie nicht durch Subventionen wieder auf Niedrigpreise heruntergeschleust werden. Eine Änderung dieses Systems setzt allerdings voraus, daß angesichts der unterschiedlichen Wirtschaftsstrukturen und Produktionsbedingungen (die wegen ihrer klimatischen und geographischen Bedingtheit hingenommen werden müssen) in den Gemeinschaftsländern andere Wege des Lastenausgleichs gefunden werden,

vorzugsweise über gezielte regionalpolitische Entwicklung. Diese Umstellung braucht keineswegs zu Lasten der Landwirte zu gehen, deren Tätigkeit und Verantwortung unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung der Biosphäre eine ganz neue Dimension erhält. Wenn die Industriegesellschaft überleben will, dann wird sie für Erhaltung der Landschaft und Kulturfähigkeit der Böden erheblich mehr als bisher aufwenden müssen. Bauern sind nicht allein Nahrungsproduzenten, sie müssen Umweltschützer sein, eine Tätigkeit, die von der Gesellschaft entlohnt werden muß (abgesehen davon, daß auch erhebliche Umstellungen der Anbaumethoden erforderlich werden, um der Auslaugung und chemischen Verseuchung der Kulturböden ein Ende zu bereiten). Wenn in diesem Zusammenhang aus Brüssel immer wieder zu hören ist, daß die Agrarpolitik (gemeint ist in Wirklichkeit die enorme Finanzmasse der Agrarpolitik, die den Eurokraten Macht und Einfluß verleiht!) das Herzstück der Gemeinschaft sei, an dem man nicht rühren dürfe, dann liegt darin bereits das Eingeständnis des Scheiterns dieser Politik. Hier wird Politik in ihr Gegenteil verkehrt: sie ist nicht mehr die Kunst, das Mögliche machbar zu machen, sondern das Machbare zu verhindern!

Nicht mehr die Wirtschafts-, Agrar- und Handelspolitik im klassischen Sinne darf im Mittelpunkt der Gemeinschaft stehen, sondern Gesellschaftspolitik in einem sehr umfassenden Sinne. Diese ist nach innen und außen nur über Entwicklungs- und Regionalpolitik zu leisten mit dem alles überragenden Ziel, mehr Verteilungsgerechtigkeit innerhalb der einzelnen Staaten, innerhalb der Gemeinschaft und innerhalb der Weltgesellschaft zu verwirklichen. Die entscheidende Frage dabei ist, wie die Sicherung unserer Zukunft bei wesentlich geringeren Wachstumsraten als in der Vergangenheit bei gleichzeitig erhöhter internationaler Verteilungsgerechtigkeit erreicht werden kann.

Das stellt zugleich die Frage nach der politischen Sinngebung dieser Gemeinschaft und damit der europäischen Einigung überhaupt. Sieht man in diesen Bemühungen (1) nur ein Mittel zur Wiederherstellung vergangener europäischer Größe und weltweiter Vormacht, (2) eine Form der Selbstbehauptung der Europäer in einer immer unruhiger werdenden Welt durch die Schaffung einer Insel des Wohlstands, oder (3) einen konstruktiven Beitrag zur Lösung der weltweiten Konflikte, in erster Linie zu einer gerechteren Weltordnung?

Was die erste Möglichkeit betrifft, so dürften sich nur noch wenige Europäer irgendwelchen Illusionen hingeben. Die zweite Möglichkeit ist dagegen für viele noch immer das erstrebenswerte Ziel: der Traum vom *Greater Holland*, vom Europa *à la Skandinavien* oder auch von der *Schweizer Idylle* spukt noch in vielen Köpfen. In der Bundesrepublik hat sich bis vor noch gar nicht allzu langer Zeit die Illusion gehalten, es könne immer so weiter gehen wie in den sechziger Jahren trotz Ölpreisen und Energieverknappung und Umweltverschmutzung: Wohlstand ohne Ende. Darüber wurde und wird bisweilen noch immer vergessen, daß die Erhaltung einer solchen Idylle aus eigener Kraft nicht möglich ist, daß sie beispielsweise von Amerika – und wahrscheinlich auch von der Sowjetunion – toleriert werden müßte und nur durch die Aufrechterhaltung der höchst ungleichen und ungerechten Weltwirtschaftsbeziehungen möglich wäre. Bleibt die dritte Möglichkeit. Nur sie dürfte realistisch sein, setzt aber grundlegende Änderungen im Denken und Handeln der Europäer voraus.

Beispielsweise wird ein weiterer, vielleicht der fundamentalste Widerspruch in den Bemühungen um die Verwirklichung der europäischen Einheit sichtbar, der dringend aufgelöst werden muß: während sich die Nationalstaaten verzweifelt und weithin erfolglos bemühen, die neuen gesellschaftlichen Entwicklungen, wie sie einerseits durch das technologisch-industrielle Zeitalter materiell und durch die sich überall ausbreitende Angleichung der Lebensstile (vor allem durch den Einsatz der modernen Massenmedien), die ich mit *Jeanskultur* bezeichnen möchte, geistig gekennzeichnet sind, unter Kontrolle zu bringen, drängen viele Advokaten der europäischen Einigung, das zu „vergemeinschaften“, zu „integrieren“, zu „supranationalisieren“, was national gewachsen ist und durchaus national bleiben kann. Sie werden dadurch zu europäischen Reaktionären, sie besetzen letzte Freiräume und stehlen den Europäern ihre letzte Individualität und Autonomie.

Als übergreifendes und zukunftsweisendes Prinzip wäre deshalb festzuhalten, daß es nicht Ziel der europäischen Einigungsbewegung sein darf, neue und zusätzliche *Staatlichkeit* herzustellen (als wenn wir nicht schon genug Staat hätten!), sondern umgekehrt, die noch vorhandenen Freiräume in der westeuropäischen (vielleicht in der gesamteuropäischen) Gesellschaft zu erhalten und nach Möglichkeit wieder zu erweitern. Dabei ist zwischen *Spielraum* und *Freiraum* zu unterscheiden: die Gemeinschaft hat ohne Zweifel der Wirtschaft und vielen Menschen innerhalb und außerhalb der Staaten mehr Spielraum verschafft, sie hat *Freizügigkeit* bewirkt, sie hat aber zugleich Wirtschaftsliberalismus bürokratisch verordnet und damit den Freiraum für Autonomie, die für den Menschen ebenso wie für jedes Gemeinwesen ebenso lebenswichtig ist, erheblich verringert.

Erhaltung und Erweiterung von Freiräumen zur Entfaltung von Menschen und Gemeinwesen erfordern in der politischen Praxis, zwar Rahmenbedingungen festzulegen, aber auf Reglementierungen im Detail zu verzichten. So sehr einheitliche Lastwagenabmessungen, einheitliche Führerscheine, Versicherungskarten, Normen und Warenlisten einerseits Freizügigkeit erleichtern, so sehr erweisen sich die rund 30000 (!) Rechtsakte, die die Gemeinschaften seit ihrer Gründung erlassen haben, als neue Hemmnisse. Der Anfall von Gemeinschaftsdrucksachen im Deutschen Bundestag soll die Drucksachen der Bundesregierung bereits übertroffen haben. Die Gemeinschaft hat, vor allem auf dem Agrarsektor, letzte Freiräume mit einer einmaligen bürokratischen Systematik ausgefüllt und dabei eine uralte Erfahrung außer acht gelassen, daß nämlich eine Regelung, je mehr sie sich im Detail verstrickt, andere Details übersieht und dadurch das Gegenteil dessen bewirkt, was eigentlich der Zweck ist: Klarheit, Gerechtigkeit, praktische Handhabung.

Freiraum erhalten und erweitern heißt aber vor allem, gemeinsam nach Möglichkeiten und Lösungen zu suchen, die dem Menschen ein Höchstmaß an Zukunftssicherung, Autonomie und Freiheit gewährleisten. Die unstrittige Tatsache, daß die mittleren und kleineren Nationalstaaten dies aus eigener Kraft nicht schaffen und deshalb auf europäischer Ebene Probleme und Konflikte in Zusammenhang mit Umweltverschmutzung, Freizeitgestaltung oder struktureller Arbeitslosigkeit (also jener Form von Arbeitslosigkeit, die nicht konjunkturell bedingt ist) *angepackt* werden müssen, führt zu dem gefährlichen Trugschluß, diese Konflikte könnten und müßten folglich auch auf europäischer Ebene *geregelt* werden. Es geht vielmehr

darum, durch gemeinsame Maßnahmen Freiräume für bürgernahe Lösungen zu schaffen. Anders ausgedrückt: jeder Verlagerung von Problemlösungen auf die europäische Gemeinschaftsebene muß eine Stärkung der regionalen und kommunalen Autonomie entsprechen. Geschieht das nicht, dann wird es entweder nicht zu solchen Gemeinschaftslösungen kommen, weil die zentralistische Tendenz Regierungen und Öffentlichkeit abschreckt, oder aber die Demokratie auf nationaler, regionaler und kommunaler Ebene wird vollends ausgehöhlt. Auch die europäischen Direktwahlen ändern nichts daran, daß die Entfernung zwischen Mensch und Staat (Verwaltung), zwischen Basis und öffentlichen Institutionen immer größer wird und damit der Entfernung des Menschen Vorschub geleistet wird.

Die europäische Gemeinschaftspolitik hat sich viel zu lange einseitig auf die (zugegebenermaßen äußerst schwierige und dringend notwendige) Erarbeitung von Sachlösungen konzentriert. Sie ist mit großer Wahrscheinlichkeit in den meisten Fällen gescheitert, weil sie sich kaum um die noch sehr viel schwierigere Implementierung möglicher Lösungen gekümmert hat. Sie ging davon aus, daß die Stärkung der Gemeinschaftsinstitutionen oder auch Maßnahmen wie die Direktwahl des Europäischen Parlaments und im Notfall die Anrufung des gemeinsamen Gerichtshofes dazu ausreichen würden. Sie wird ihrer Verantwortung in Zukunft nur gerecht werden, wenn sie das föderalistische Prinzip der vertikalen Gewaltenteilung, der Subsidiarität, besser oder überhaupt erst einmal beachtet. Millionen Bürger mit der Arbeit in Brüssel, Straßburg und Luxemburg vertraut zu machen, gleicht einer Sisyphos-Arbeit, die man am besten gleich sein läßt. Den europäischen Menschen vor Ort, in seiner unmittelbaren Erfahrungswelt an europäischen Lösungen zu beteiligen, auch wenn es sich immer nur um winzige Teilbereiche handeln kann, ergäbe sehr viel mehr *Sinn*. Was aber bräuchten wir heutzutage mehr als Sinngebung und Sinnvermittlung?

Anmerkungen

[1] Natürlich hat es auch immer große Geister gegeben, die diese Zusammenhänge begriffen, von den Scholastikern angefangen (die freilich gerade deshalb immer in der Gefahr lebten, zu Ketzern erklärt zu werden), über die aufgeklärten Autoren europäischer Friedensentwürfe (Dante, Pierre Dubois, Georg Podiebrad, Erasmus, Leibniz, William Penn, Jean-Jacques Rousseau, l'Abbé de Saint-Pierre, Kant, Gentz, List) bis hin zu einigen nach wie vor lesenswerten historischen Essays, darunter die Geschichte Europas von Henri Pirenne, die 1917 abgeschlossen und 1956 in deutscher Übersetzung beim S. Fischer-Verlag erschien, Friedrich Heers „Europa – Mutter der Revolutionen“ (W. Kohlhammer, Stuttgart 1964) und vor allem die dreibändige Geschichte des langjährigen Rektors des Europa-Kollegs in Brügge und führenden Föderalisten der Nachkriegszeit, Henri Brugmans (Les Origines de la Civilisation Européenne, L'Europe prend le Large, L'Europe des Nations, bei Georges Thône, Editeur, Liège resp. 1958, 1961 und 1970). Von Brugmans stammt auch eine Reihe von vierzehn Essays, die in diese Art historischer Betrachtungen einführen (Im Schmelztiegel der Geschichte, Bertelsmann, Gütersloh 1966).

[2] Hier ist eine einschränkende Bemerkung erforderlich. Die Kürze eines solchen Essays kollidiert mit der Notwendigkeit, leitende Gedanken klar herauszustellen. Das führt fast unvermeidlich zu Überspitzungen oder auch nur Übervereinfachungen. Nicht alle Vorgänge der europäischen Geschichte lassen sich auf klare abgrenzbare Dualismen zurückführen. Die Suche nach monokausalen Zusammenhängen erscheint mir nutzlos, weil stets viele bekannte und noch mehr unbekannte Faktoren im Spiele sind. So kann man den die internationalen Beziehungen überschattenden Ost-West-Konflikt sicher nicht allein und auch nicht vorrangig auf Gegensatzpaare wie Freiheit versus Unfreiheit, Kapitalismus versus Sozialismus

oder NATO versus Warschauer Pakt reduzieren. Der Faktor China ist ebenso wie das west-östliche Wirtschaftsgefälle und die Problematik der Dritten Welt zu berücksichtigen. Hinzu kommen Vorgänge, wie zur Zeit im Iran, die sich west-östlicher Rationalität vollends entziehen. Auch der westliche Anspruch, Freiheit und Menschenwürde zu vertreten, ist durch manche Erscheinungen, wie Rassenkonflikte oder die Unterstützung totalitärer Militärdiktaturen, belastet, so wie natürlich auch der Anspruch der sozialistischen Staaten, das gerechtere System – wenn auch auf Kosten individueller Freiheiten und allgemeinen Wohlstands – zu besitzen, näherer Betrachtung nicht standhält. Wer solchen Klischees nachgeht, kann die komplexe Realität der Konflikte nicht erfassen und folglich auch zu ihrer Lösung nichts beitragen.

3 Auch hier ist eine einschränkende Bemerkung erforderlich. Bis Ende des 18. Jahrhunderts waren nationalstaatliche Vorstellungen weitgehend unbekannt. Was wir heute im Rückblick als „Erbfeindschaften“ bezeichnen, waren in hohem Maße dynastische Konflikte, die die betroffenen Bevölkerungen eher bedrückten als in Enthusiasmus mitrissen. Deshalb konnte das Bewußtsein geistiger Einheit beispielsweise an die Universitäten Paris, Köln, Salamanca, Bologna, Prag oder Oxford trotz Hundertjährigem, Dreißigjährigem, Siebenjährigem und anderen Kriegen fortbestehen, so wie auch Kaufleute ungeachtet der Kriege ihrer Fürsten ihren Geschäften über die Grenzen nachgingen und sich lediglich vor plündernden Soldaten hüteten, wobei es unerheblich war, welcher Seite diese Soldaten dienten.

4 Pierre Joseph Proudhon, französischer Sozialist und Begründer des Anarchismus (1809–1865) gilt neben Charles Montesquieu (1689–1755) als der Schöpfer des integralen Föderalismus, einer politischen Doktrin, die den organischen Zusammenschluß in sich autonomer Einheiten als Ideal staatlicher Ordnung ansieht. Während der Französischen Revolution hatten sich die gemäßigten Girondisten dieses Konzept zu eigen gemacht und 1793 die Revolte gegen die zentralistische Republik unterstützt, die von den radikalen jacobinistischen Montagnards blutig niedergeschlagen wurde und die sogenannte „Schreckensherrschaft“ zur Folge hatte. Als Integralismus wurde der integrale Föderalismus zunächst in Frankreich zur Doktrin der französischen Kirche, die sich damit gleichermaßen gegen den laizistischen Zentralismus in Paris und den religiösen Zentralismus Roms abzugrenzen versuchte, und später zur politischen Doktrin der Katholischen Kirche, die sich damit ein Gegengewicht zu dem sich ausbreitenden Sozialismus zu schaffen trachtete. Zugleich lieferte der Integralismus die Begründung ständestaatlicher, korporatistischer Ordnungen faschistischer Ausprägung. In der modernen katholischen Soziallehre taucht diese Doktrin als Subsidiaritätsprinzip auf: Aufgabe des Staates ist es, dafür zu sorgen, daß die Primäreinheiten – Individuen, Stände, Gemeinden, Verbände – funktionsfähig bleiben, am eindeutigsten dargelegt im päpstlichen Rundschreiben Quadragesimo Anno (1931). Vgl. Konstantin Frantz „Der Föderalismus als das leitende Prinzip für die soziale, staatliche und internationale Organisation“ 1879, Neuauflage 1962, und „Texte zur katholischen Soziallehre“ mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning, Köln 1975, Seite 120ff. Zeugt es nicht auch von der europäischen Vielfalt in der Einheit, wenn Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus, Rätesystem, Faschismus und katholische Soziallehre aus ein- und derselben Quelle schöpfen?

5 Für eine vertiefte Analyse und kritische Bewertung der Gemeinschaft ist hier – schon aus Gründen der gebotenen Kürze – nicht der Platz. Ich verweise deshalb auf mein nach wie vor aktuelles Buch „Mehr Europa, weniger Bürokratie – eine Gemeinschaft erstickt an sich selbst“, Athenäum, Kronberg 1978.

Ernst Nittner

Das deutsch-tschechische Gespräch und die innerdeutsche Diskussion über die Ausweisung der Sudetendeutschen

Ein Bericht

I.

Eine der erfreulich offenen, kritischen und zukunftsweisenden Entwicklungen unserer Tage in der Bundesrepublik Deutschland ist das Gespräch über die jüngste Vergangenheit des böhmischen Raumes und die deutsch-tschechische Nachbarschaft. Leider vollziehen sich diese Dinge weitgehend „unter Ausschluß der Öffentlichkeit“ – auch der katholischen! – Unkomplizierte Interesselosigkeit, aber auch kompliziertere Voreingenommenheit, Informationsdefizite und Sprachschwierigkeiten bilden unüberwindliche Hindernisse. Was von einem Teil der aus den böhmischen Ländern bei uns nach Kriegsende ausgewiesenen Deutschen auf dem Feld der kritischen Revision des althergebrachten Geschichtsbildes, des „Umdenkens“ in den vergangenen Jahrzehnten geleistet wurde[1], erfährt seit 2 bis 3 Jahren eine wesentliche Ergänzung und Weiterführung auf der deutsch-tschechischen Ebene und innerhalb des tschechischen Lagers – im Exil und bei Dissidenten in der ČSSR. Für den Sommer 1980 wird die Aktualität dieser Frage durch folgende Ereignisse bestätigt:

– Im Juli 1980 trafen sich zum zweiten Mal innerhalb eines Jahres[2], diesmal im Rahmen der Friedrich-Ebert-Stiftung in der Georg v. Vollmar-Akademie in Kochel a. S., Vertreter des Sudetendeutschen Rates und der drei sudetendeutschen Gesinnungsgemeinschaften (Ackermann-Gemeinde, Witiko-Bund und Seliger-Gemeinde) mit Repräsentanten der meisten Richtungen des tschechischen Exils zu einer Studientagung und beschlossen die Gründung eines ständigen „Deutsch-tschechischen Gesprächskreises“, dessen Aufgabe es sein wird, „auf alle politischen Faktoren und gesellschaftlichen Kräfte der Bundesrepublik Deutschland einzuwirken, das Interesse für eine der wichtigsten Nachbarschaften Deutschlands wachzuhalten und sich zur Mitverantwortung zu bekennen.“

– Im Rahmen der 20. Bundestagung der ACKERMANN-GEMEINDE in Regensburg fand am 31. Juli 1980 vor einem zahlreichen und interessierten Publikum ein viel beachtetes Podiumsgespräch „Deutsch-tschechisches Forum 1980“ statt, an dem von tschechischer wie von deutscher Seite in Wissenschaft, Publizistik und Politik bekannte Persönlichkeiten teilnahmen[3]. Als tragende gemeinsame Basis dieses Gesprächs stellte sich sehr bald das einhellige – gegenwärtige Politik und Geschichtsbild bestimmende – *Bekenntnis zur Allgemeingültigkeit von Menschenrecht und Menschenwürde* heraus.

– Dem im August 1980 in Bukarest tagenden 15. Internationalen Historikerkongreß wurde von dem seit 1976 in der BR Deutschland lebenden, früheren Mitarbeiter des Historischen Instituts der Prager Akademie der Wissenschaften, Vilém Prečan ein Sammelband „Unabhängige Geschichtsschreibung in der Tschoslowakei 1969–1980" vorgelegt, der durch eine umfangreiche Bibliographie und etliche geschichtswissenschaftliche Werke (die offiziell in der ČSSR nicht veröffentlicht werden können) erneut die Kontinuität der tschechischen und slowakischen Geschichtsforschung sicherstellt – trotz der meist äußerst bedrängten sozialen Stellung der Wissenschaftler[4].

– Auch das offizielle Prag mußte Kenntnis nehmen von der in Gang gekommenen Diskussion – naturgemäß von seiner Warte aus: In einem Dreispalter, der eine halbe Seite des großformatigen Parteiorgans „Rudé Právo" vom 15. August 1980 füllte, „Sázka na koně revanšismu" („Der Einsatz auf die Pferde des Revanchismus") wird die Thematik der deutsch-tschechischen Gespräche im Lichte der offiziellen Parteidoktrin ausgeleuchtet.

II.

Nachfolgend soll nicht eine Chronologie der deutsch-tschechischen Gespräche und der innertschechischen Diskussion der letzten 35 oder 40 Jahre gebracht werden, der Bericht soll sich auf die Jahre seit 1977 beschränken. Nur um sozusagen eine Perspektive zu gewinnen für das, was sich gewandelt hat, und einen Kontrapunkt zu setzen, sei durch drei Hinweise gleichsam der Ausgangspunkt (eine Art „Nullpunkt") dieser Entwicklung gekennzeichnet: die Hinweise beziehen sich auf

– das Kaschauer Statut der neuen tschechoslowakischen Regierung der Nationalen Front vom 5. April 1945,
– das Gesetz Nr. 115 der Vorläufigen Nationalversammlung der Tschechoslowakischen Republik vom 8. Mai 1946
– und die sogenannte „Prager Erklärung" zwischen der ČSSR und der DDR vom 23. Juni 1950.

1. Der Abschnitt VIII des „*Kaschauer Regierungsprogramms*[5] besagt in seinem wesentlichen Teil: Die furchtbaren Erfahrungen, welche die Tschechen und Slowaken mit der deutschen und der madjarischen Minderheit gemacht haben, die zu einem großen Teil das gefügige Werkzeug einer gegen die Republik gerichteten auswärtigen Eroberungspolitik bildeten, und von denen sich vor allem die tschechoslowakischen Deutschen direkt zu einem Ausrottungsfeldzug gegen das tschechische und slowakische Volk hergaben, zwingen die wiederhergestellte Tschechoslowakei zu einem *tiefgreifenden und dauerhaften Eingriff* (Kursivsatz vom Verf.). Die Republik hat nicht den Wunsch, ihre loyalen deutschen und madjarischen Bürger zu verfolgen, und sie wird sie auch nicht verfolgen, und vor allem nicht diejenigen, welche ihr auch in den schwersten Zeiten die Treue gehalten haben; gegen die Schuldigen aber wird streng und unerbittlich vorgegangen werden, wie dies das Gewissen unserer Völker, das heilige Andenken an unsere zahllosen Martyrer und die Ruhe und Sicherheit künftiger Geschlechter fordern . . .

2. Als zweiter Markstein wird das Gesetz vom 8. Mai 1946 „über die Rechtmäßigkeit von Handlungen, die mit dem Kampf um die Wiedergewinnung der Freiheit der Tschechen und Slowaken zusammenhängen" genannt[6]. Der wesentliche Inhalt

steht im § 1: „Eine Handlung, die in der Zeit vom 30. September 1938 bis zum 28. Oktober 1945 vorgenommen wurde und deren Zweck es war, einen Beitrag zum Kampf um die Wiedergewinnung der Freiheit der Tschechen und der Slowaken zu leisten, oder die eine gerechte Vergeltung für Taten der Okkupanten oder ihrer Helfershelfer zum Ziele hatte, ist *auch dann nicht widerrechtlich, wenn sie sonst nach den geltenden Vorschriften strafbar gewesen wäre*".

3. Dieselbe geistige, moralische und politische Basis hat auch die „Prager Erklärung" zwischen ČSR und DDR vom 23. Juni 1950; sie ist natürlich im Zusammenhang mit jenen Ereignissen zu sehen, die sich seit Gründung der Bundesrepublik Deutschland abgespielt haben, vor allem mit den Grundsatzäußerungen von sudetendeutscher Seite in den Monaten vorher: der „Eichstätter Erklärung" vom 30. November 1949[7], dem „Aufruf der Arbeitsgemeinschaft zur Wahrung sudetendeutscher Interessen" von Lodgman, Reitzner und Schütz vom 15. Dezember 1949[8] und der Gründung der Sudetendeutschen Landsmannschaft mit der „Detmolder Erklärung" vom 24. und 25. Januar 1950[9].

In der „Prager Erklärung" vom Juni 1950 stellen ČSR und DDR zunächst übereinstimmend das gemeinsame, grundlegende Ziel der Erhaltung und Sicherung des Friedens fest, betonen die Zusammenarbeit aller friedens- und freiheitsliebenden Völker, um das Lager des Friedens – mit der UdSSR an der Spitze im Kampf gegen die Kräfte des Imperialismus und des Krieges zu stärken – stellen fest, daß die ČSR erfolgreich den Weg zum Sozialismus beschritten hat und sich in der DDR die antifaschistisch-demokratische Ordnung festigt, die Nationale Front den Kampf für ein einheitliches, demokratisches und friedliebendes Deutschland aufgenommen hat. Und dann heißt es:[10] „Die Regierung der ČSR und die Provisorische Regierung der DDR sind überzeugt, daß ihre gemeinsame Verpflichtung, den Frieden zu erhalten und zu sichern, dadurch erleichtert und gleichzeitig gefestigt wird, daß es zwischen ihren beiden Staaten keine strittigen und offenen Fragen gibt. – Unsere beiden Staaten haben keine Gebiets- und Grenzansprüche, und ihre Regierungen betonen ausdrücklich, daß die durchgeführte Umsiedlung der Deutschen aus der ČSR *unabänderlich, gerecht und endgültig* gelöst ist . . . Diese Erklärung steht in voller Übereinstimmung mit der Politik, die die DDR von Anbeginn durchgeführt und die den Umsiedlern volle Möglichkeit und Unterstützung geboten hat, sich in den Aufbau einzuschalten und in der DDR eine neue Heimat zu finden . . ."[11].

Mit diesen drei Zitaten sind jene Gesichtspunkte umschrieben, unter denen die Vertreibung, die Ausweisung, der „Abschub" der Deutschen in den folgenden fast drei Jahrzehnten dargestellt und von kommunistischer Seite gerechtfertigt wurde – sofern nicht auch in wichtigen und anspruchsvollen Abhandlungen, wie dem Sammel- und Gedenkband zum 30. Jahrestag des Kriegsendes von 1945 „Der Weg des Sieges"[12] die Existenz einer jahrhundertelangen deutsch-tschechischen Symbiose im böhmisch-mährischen Raum und die Ausweisung total unterschlagen werden. Noch ein Aspekt soll nicht unerwähnt bleiben, der sogar eine gewisse Kontinuität in einem Teil der tschechischen Geschichtsbetrachtung darstellt und auch in der kommunistischen Tschechoslowakei zunächst unterstrichen wurde: Es ist jene Rechtfertigung aus der Dimension der Geschichte, der in dem großen grundsätzlichen Aufruf der KPČ an das tschechische Volk vom 13. Mai 1945 einen wesentlichen Raum einnimmt und

deutlich an Thesen Franz Palacký's anknüpft[13]. Hier, 1954, fehlt interessanterweise noch der Klassenbezug in der späteren Form: Deutsche, Verräter und Kollaboranten werden in einem Atemzug genannt – u.z. fast ausschließlich im Rahmen nationaler Kategorien und Kriterien. Daher kann es in dem Aufruf heißen: „. . .Bereitet die endgültige Wiedergutmachung der Folgen des Weißen Berges (1620 Niederlage der böhmischen Stände gegen den Habsburger Ferdinand! Anm. d. Verf.), die Rückgabe des tschechischen Bodens an das tschechische Volk vor! Der fremde deutsche Adel, die Nachkommenschaft der Räuber aus der Zeit nach der Katastrophe am Weißen Berg, wird diesmal vollständig und endgültig ausgerottet werden! Dem fremden Adel wird ersatzlos sein gesamtes Besitztum und insbesondere der ganze Grund und Boden konfisziert. Dasselbe geschieht . . . mit dem Eigentum der Reichsdeutschen – und allem, was im Besitz von Verrätern ist . . . Und der konfiszierte Grund und Boden wird unter unserem kleinen Landvolk aufgeteilt . . .“

Diese Argumente standen für drei Jahrzehnte im großen und ganzen unverändert zur Verfügung – abgesehen, wie gesagt, vom völligen Verschweigen, wenn es um die Deutschen im Lande überhaupt und um die Vertreibung ging. Eine gewisse Regelung in Gedanken und Argumenten kam zustande und wurde notwendig, als sich immer klarer herausstellte, daß die tatsächliche Ausweisung aus *nationalen* Gründen (und in der Tat gibt es weitgehende Übereinstimmung darüber, daß es sich bei der Ausweisung um ein Syndrom von extremem Nationalismus, Revanche und Revolutionsfanatismus handelte) mit der fast ausschließlichen Betonung von Kategorien des Klassendenkens *nicht zu vereinbaren* ist. Daher wurden die etwa bei Eduard Benesch und dem Londoner Exil leicht nachweisbaren nationalen Motive für die Vertreibung – die ja dem bourgeoisen Denken entsprangen – in den Hintergrund geschoben, und die Deutschen wurden zu Nationalisten schlechthin, zu faschistischen Imperialisten und bourgeoisen Knechten des Finanzkapitals.

Und so findet man in der Husák-Tschechoslowakei – abgesehen vom Verdrängen, Herunterspielen und Verschweigen der Vertreibung und des ganzen deutsch-tschechischen Problems dort, wo auf die Vertreibung eingegangen wird, zunächst eine starke Betonung des Potsdamer Abkommens als angeblichen Ausgangspunkt der Vertreibung, wobei anders als gewöhnlich nicht die Führungsrolle der UdSSR sehr stark herausgestellt wird, sondern die Formulierung verwendet wird, daß es die Forderung der führenden Staatsmänner von Amerika, Großbritannien und der Sowjetunion sowie Frankreichs gewesen sei, die schuldbeladenen deutschen Minderheiten auszuweisen – was ja dann auch im Kapitel XIII des Potsdamer Protokolls festgelegt wurde[14]. Man hat inzwischen versucht, den Klassencharakter auch der nationalen Probleme der ersten Tschechoslowakei und auch der Vertreibung in den Griff zu bekommen: Die Gedankengänge sind folgende: Die Sudetendeutschen spielten objektiv eine reaktionäre Rolle, sie wurden zum Gegenspieler der fortschrittlichen Bewegungen im tschechischen und slowakischen Volk. Da eine Umerziehung nicht zu erwarten war, haben diese nazistisch-bourgeoisen Deutschen ein gefährliches konterrevolutionäres Potential dargestellt; sie hätten sich aller Voraussicht nach auch der sozialistischen Konsolidierung widersetzt. Außerdem bestand die große Gefahr, daß sich die bourgeoisen Deutschen auch noch mit den Resten der tschechischen bourgeoisen Reaktion verbündet hätten. Aus *Klassengründen* war

somit die Ausweisung eine Notwendigkeit. Diese Argumentation ist ideologisch einwandfrei und auch taktisch günstig, sie liefert auch nach Jahrzehnten noch die Möglichkeit der offensiven Polemik gegen Neonazismus und Revanchismus.

III.

Vor diesem Hintergrund nun müssen – im grundsätzlichen, aber auch ideologisch, taktisch und psychologisch – die Diskussionen der jüngsten Vergangenheit gesehen und gewertet werden, vor einem Hintergrund, der ausschließlich von erbitterten und harten Antithesen bestimmt ist: seien es nationalistische, klassenbezogene oder politische. Kategorien des Rechts, der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit fehlen völlig. Hier ist allerdings auch die in diesem Zusammenhang wichtige Zwischenbemerkung nötig, daß es auch auf sudetendeutscher Seite etwas gedauert hat, bis man sich mit dem Schicksal des tschechischen Volkes nach 1938 beschäftigt hat und daß bisweilen mit sehr mäßiger Bereitschaft zur Kenntnis genommen wurde, wie im deutschen Namen – und z.T. under sudetendeutscher Beteiligung – nach dem März 1939 im Protektorat Böhmen und Mähren mit Menschen tschechischer Nationalität und dem tschechischen Volk als Ganzem umgegangen wurde[15]. Es ist wichtig, daß gerade diese Dinge in dem zur Erörterung anstehenden Zusammenhang nicht außer Betracht bleiben, weil sonst die ganze deutsch-tschechische Diskussion einseitig wird. Deshalb ist der Hinweis auf die Gefahr einer permanent einseitigen sudetendeutschen Anspruchshaltung mit der Betonung einer ausschließlich tschechischen Kollektivschuld angebracht.

Wenn es also um den gegenwärtigen Stand des deutsch-tschechischen und auch innertschechischen Gesprächs geht – mit einem gewissen Schwerpunkt bei der Vertreibungsthematik – so muß festgehalten werden, daß auf tschechischer Seite erst jener geistige Prozeß die Voraussetzungen für diese Diskussion geschaffen hat, der in den späteren 60er Jahren zur verbreiteten Reflexion über die Jahre von 1945 bis 1948 – d.h. über die Ereignisse um den 8. Mai 1945, also Kriegsende und Vertreibung, sowie um den Februar 1948, also Gottwaldputsch und kommunistische Machtergreifung mit allen Folgen – geführt hat. „Prager Frühling“ wurde die Chiffre für den Aufbruch des Jahres 1968 und die geistige Bewegung im tschechischen Volk; „Charta '77“ wurde zur Chiffre für die Phase, in der wir jetzt stehen. Zu den Schlüsseldokumenten für die unmittelbare Vorgeschichte des „Prager Frühlings“, den man ja mit dem 5. April 1968 beginnen läßt, dem Tag also, an dem das neue Aktionsprogramm der KPČ durch das reformistische ZK angenommen wurde, wird meist ein *Dreiergespräch* vom Januar 1968 gezählt, ein „Trialog über das Jahr 1945“ zwischen dem Historiker Milan Hübl (seit April 1968 Rektor der Hochschule für Politik beim ZK der KPČ), dem Schriftsteller Jan Procházka (1967 als Kandidat des ZK beim KPČ strafweise entlassen, während des Prager Frühlings rehabilitiert und Vizepräsident des Schriftstellerverbands) und dem Mitglied des Redaktionsrates der literarischen Monatsschrift „Host do domu“ (deutsch ähnlich wie „Hausfreund“) Vladimír Blažek geführt wurde. In ihrer Mai-Nummer 1968 hat die Zeitschrift dieses Gespräch veröffentlicht[16].

Dieses Gespräch – publiziert im Umfang von ca. 12 Maschinenseiten, in Wirklichkeit länger – drehte sich um die Weichenstellungen von 1945, um die Deutung dieser Entscheidungen für das tschechische Volk und um eine kritische Wertung dessen, was damals passiert war. Im ganzen ist das Gespräch eine beachtliche Desillusionierung der bisher gängigen Übertreibungen und Heroisierungen des tschechischen Widerstandes und anderer „Mythen und unkritischen Überlieferungen". Die Kritik galt all dem, was dann allgemein als die „Deformation des Sozialismus durch den dogmatischen Stalinismus" bezeichnet wurde. Im Zusammenhang mit dieser kritischen Reflexion dreht sich dieses Dreiergespräch in einer Phase auch um die Lösung der deutschen Frage, d.h. um die Ausweisung, den „Abschub" (tschechisch „odsun") der Deutschen. Hier werden nun Gedanken von prinzipieller Bedeutung laut, die von jetzt an im Mittelpunkt der Diskussion im tschechischen Lager stehen. Da kann man von allgemein charakteristischen Dingen lesen – z.T. aus der persönlichen Erlebnisebene der Diskussionsteilnehmer über Deutsche, die dem Krieg zum großen Teil gleichgültig gegenüberstanden und sich entschieden an keinem Verbrechen beteiligt hatten – als Gegenstück aber auch über Deutsche, die vor 1938 durchaus brauchbare und umgängliche Mitbürger gewesen waren, nun aber zu arroganten Amtswaltern oder zu unzugänglichen, völlig abweisenden Mitläufern wurden. Der „Trialog" dreht sich um die Depravation, die Entartung der KP, die aus einer Partei der intellektuellen, kulturellen Elite und des progressivsten Teils der Arbeiterschaft zu einer „Partei des Pöbels" degenerierte – ja, diesen Pöbel sogar noch anspornte. Aber selbstverständlich war es nicht nur die KPČ, die 1945 den Mob ermunterte – die anderen Parteien waren in dieser Hinsicht nicht besser (Blažek). Und dann fallen die bekannt gewordenen Sätze[17]:

„Wir haben ein ganzes Volk aus geschlossenen Siedlungsgebieten ausgesiedelt, aus Städten, Städtchen und Dörfern. Jeder Person haben wir ein Gepäck von 50 Kilo bewilligt, ob schuldig oder unschuldig. Dabei war der Mehrzahl dieser drei Millionen ausgewiesenen Deutschen der Krieg zumindest gleichgültig . . . Dies ist absolut unannehmbar. Eine Politik – mag sie wie immer begründet sein – die nicht Rücksicht auf den Einzelmenschen nimmt, die sich nur um die Erreichung globaler – wenn auch gerechter – Ziele, aber ohne Rücksicht auf das konkrete Schicksal konkreter Menschen bemüht, ist tragisch – und letzten Endes eine schlechte Politik . . ."

Wir haben hier eine der ersten Aussagen, in denen das Thema der Menschenrechte anklingt und die *Konfrontation von Menschenrecht und Kollektivmaßnahmen* kritisch gewertet wird.

IV.

Am 1. Januar 1977 wird die CHARTA '77 der Prager Völkerrechtler veröffentlicht[18]. Diese CHARTA ist auch im vorliegenden Zusammenhang ein sehr beachtliches Dokument des tschechischen Nachbarvolkes. (Die offizielle Sprachregelung der ČSSR allerdings wählte die Bezeichnung „staats- und volksfeindliches demagogisches Machwerk".)

Die CHARTA '77 hat mit ihrer politisch-sittlichen Substanz Menschen über Weltanschauungen, politische Ideologien und Religionen hinaus im Zeichen einer tief

fundierten ethischen und freiheitlichen Verantwortung für Menschen- und Bürgerrechte zusammengeführt – und führt sie weiter zusammen[19].

Die Basis der CHARTA ist das Rechts- und Verfassungssystem der ČSSR als souveräner Staat; sie interpretiert und kritisiert nicht die Geschichte, sondern sieht ihre Aufgabe darin, die tschechoslowakische Rechtsstaatlichkeit auf der Grundlage ihrer Mitwirkung an übernationalen Vereinbarungen über Menschen- und Bürgerrechte zu sichern und dringt daher „nur" auf die Einhaltung der den Staatsbürgern garantierten Rechte. Obwohl also die CHARTA keinen direkten Bezug zur tschechoslowakischen Nachkriegsgeschichte nimmt, gehört sie dennoch wegen ihrer geistigen Basis zum Thema; denn die seit über zwei Jahren andauernde Diskussion vollzieht sich auf dieser von der Charta umschriebenen Plattform. Besonders stark und eindrucksvoll finden sich diese geistigen, philosophischen und ethischen Grundaussagen bei dem ersten Sprecher der CHARTA, dem Philosophen *Jan Patočka* – geboren 1907, gestorben bereits zwei Monate nach dem Erscheinen der CHARTA, am 13. März 1977. Sine Gedanken sind es wert, auch von deutscher Seite zur Kenntnis genommen zu werden[20].

Natürlich soll kein Personenkult mit Jan Patočka getrieben werden, denn bei der CHARTA geht es ja um eine breite, von tausenden Persönlichkeiten getragene geistig-sittlich-politische Bewegung. Aber ohne Zweifel hat gerade Patočka zur Sensibilisierung einer breiten Öffentlichkeit für Fragen der Menschlichkeit und der Menschenrechte – auch bei uns, wo seine Äußerungen ziemlich stark verbreitet wurden – entscheidend beigetragen. Dabei schweben diese geistig-philosophisch-politischen Aussagen keineswegs in einem Wolkenkuckucksheim, sondern sind gebunden an einen fast erfrischenden *Wirklichkeitssinn*, so z.B. an ein Mißtrauen gegen Konformität, gegen falsches Entgegenkommen, gegen Ängstlichkeit, gegen Unterwürfigkeit – wie es Patočka z.B. im Februar 1977 in der „Listy", der in Rom von Jiři Pelikán herausgegebenen Zeitschrift der tschechoslowakischen sozialistischen Opposition umschrieb[21]:

„Nachgiebigkeit gegenüber den Herrschenden hat bis heute nicht zu Besserung, sondern nur zur Verschlechterung der Lage geführt . . . Es gibt kein anderes Mittel, ihren Druck zu verringern, als sie zu verunsichern, indem ihnen bewußt gemacht wird, daß Ungerechtigkeit und Diskriminierung nicht vergessen sind . . . Dies ist kein Aufruf zu leeren Drohungen, das ist eine Aufforderung zu einem unter allen Umständen würdigen, unerschrockenen, wahrhaften Auftreten . . ."

Die gedankliche und sittliche Substanz, wie sie bei Jan Patočka zu finden ist, durchdringt die tschechische Diskussion bis zur Stunde, – auch das Gespräch über das Zusammenleben von Tschechen und Deutschen und über die Ausweisung.

Dem tschechischen Philosophen Jan Patočka geht es – wie es in einer als „Politisches Testament" bekannt gewordenen Äußerung heißt – letztlich um die Wiedererweckung des Bewußtseins, *daß es „Dinge gibt, für die es sich lohnt, Opfer und Leid auf sich zu nehmen* – und daß es gerade die Dinge sind, für die sich das Leben überhaupt lohnt – und daß ohne diese Dinge Kunst, Literatur und Kultur nur noch wie ein Handwerk zum Broterwerb da sind – und nicht mehr!"[22]

In einem Aufsatz Patočkas vom 7. Januar 1977 „Was die Charta ist und was sie nicht ist"[23] heißt es ganz ähnlich: " . . . Ohne sittliche Grundlage, ohne eine Überzeugung,

die nicht eine Sache der Opportunität, der Umstände und der zu erwartenden Vorteile ist, kann keine technisch auch noch so gut ausgestattete Gesellschaft funktionieren. Und die Moral ist nicht dazu da, daß die Gesellschaft funktioniert, sondern dazu, dass der Mensch Mensch bleibt. Und der Mensch wird nicht definiert durch die Willkür seiner Bedürfnisse, Wünsche, Tendenzen und Verlangen – sondern die Moral ist es, die dem Menschen seine Grenzen setzt.

Deshalb sind wir der Meinung, daß es Zeit ist, daß diese einfachen, aber durch die so schmerzlichen Erfahrungen langer Jahrzehnte bestätigten Thesen, die ja jedermann irgendwie spürt, ganz klar ins Bewußtsein aller dringen und daß hierfür der geeignete Zeitpunkt gekommen ist. Warum? Der Begriff der Menschenrechte ist nichts anderes als die Überzeugung, daß auch die Staaten und die ganze menschliche Gesellschaft sich unter die *höchste Souveränität des sittlichen Empfindens* stellen, daß sie etwas Unbedingtes über sich anerkennen, das auch für sie verbindlich, unantastbar, heilig ist – und daß sie mit ihren Kräften, mit denen sie die sittlichen Normen entwickeln und ihre Einhaltung sicherstellen, einen Beitrag zu diesem Ziel leisten müssen. Dieselbe Überzeugung lebt auch im einzelnen und ist die Voraussetzung und die Grundlage für die Pflichterfüllung im privaten Leben wie im Arbeitsleben und im öffentlichen Leben. Und einzig und allein in Übereinstimmung mit dieser Überzeugung gibt es eine wirkliche Garantie dafür, daß die Menschen nicht nur um eines Vorteils willen oder aus Angst handeln, sondern frei, bereitwillig und verantwortungsbewußt."

Und im bereits erwähnten sogenannten Politischen Testament Jan Patočkas vom 8. März 1977[24] bringen die beiden letzten Absätze noch einmal die Grundgedanken dieser politischen Ethik:

„Das Anliegen der Charta ist, pädagogisch zu wirken: über die Erziehung, auch über Selbsterziehung. Dies aber bedeutet zu begreifen, daß es in der Welt und im Leben auch *andere Größen gibt als Angst und Vorteil*, und daß der Satz ‚Der Zweck heiligt die Mittel' – in dem Sinn ausgelegt, jeder willkürlich, beliebig gewählte Zweck heilige auch die beliebigen, willkürlich gewählten Mittel – daß diese Maxime direkt in den Abgrund führt.

Das Ziel der CHARTA '77 besteht eigentlich darin, zu erreichen, daß die Staatsbürger (die „Unteren") aus Pflichtgefühl, spontan und freiwillig handeln und daß die Mächtigen im Staat (die „Oberen") einsehen, daß es sich lohnt, ausschließlich von Menschen anerkannt zu werden, die sich ihrer Würde bewußt sind. Die Menschen sollen zur Erkenntnis gelangen, daß auf der Welt nicht Vermögen, Kraft und sogar nicht einmal bloße Begabung entscheidend sind, – sondern daß entscheidend ist, den richtigen Augenblick zu erkennen und rechtzeitig da zu sein!"

Kurz – sagt Patočka – „von der CHARTA kann man erwarten, daß in unser Leben eine neue ideelle Orientierung tritt . . . Man kann erwarten, daß es eine Orientierung an fundamentalen Menschenrechten ist, eine Orientierung am moralischen Element im politischen wie im privaten Leben. Die CHARTA wird nicht aufhören daran zu erinnern, was unser öffentliches Leben jenen Rechten schuldet, die – nach Gesetz – unseren Bürgern zustehen. Sie wird nicht aufhören, unsere und die fremde Öffentlichkeit daran zu erinnern, – mag auch das Risiko dieses Tuns wie immer sein . . ."

V.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der geistige Aufbruch seit 1977 noch stärker als der von 1968 das ganze tschechische Volk, daheim – unter Druck, Diffamierung und Verfolgung, bisweilen etwas gelähmt – und im großen tschechischen Exil erfaßte.

Was die CHARTA '77 prinzipiell und als politisch-ethische Maxime als Respektierung der Menschen- und Bürgerrechte in der Wirklichkeit der Tschechoslowakei forderte, erfuhr nun eine Ausweitung durch die Übertragung auf den Raum der Geschichte, des Geschichtsbildes, der konkreten tschechischen Nationalgeschichte. Naturgemäß spielte hierbei die kritische Selbstreflexion auf die Entwicklung eine Rolle, deren Marksteine die Jahre 1945/48, 1968 und 1977 waren.

In diesem Zusammnehang muß als erstes erwähnt werden die „*Erklärung von Franken*". Franken ist eine oberfränkische Ortschaft, in der das Pfarrer-Hacker-Haus, Bildungs- und Freizeitzentrum der Ackermann-Gemeinde, gelegen ist. Hier fand, ein Jahr nach Verkündigung der CHARTA '77, vom 23. bis 26. Februar 1978 auf Initiative des OPUS BONUM, der Gemeinschaft tschechischer Katholiken, ein erstes Symposium statt, als dessen Ergebnis die „Erklärung von Franken" festgehalten wurde[25]. Diese Erklärung ist getragen von Exulanten, „welche die Diktatur der KPTsch im Jahre 1948 aus dem Vaterland verjagt hatte, und denjenigen, welche vor 30 Jahren zum politischen Lager der damaligen Sieger gehört hatten und aus dem Vaterland erst durch die sowjetische Okkupation vom August 1968 und durch das anschließend eingesetzte Regime verjagt wurden". Das Dokument, unterzeichnet von Persönlichkeiten verschiedenen Glaubens, verschiedener philosophischer und politischer Überzeugung, schlägt eine Brücke zwischen Gegenwart und Geschichte:

„Die Teilnehmer gingen von dem Bewußtsein aus, daß man die Vergangenheit nicht aus der Geschichte und nicht aus dem Leben der einzelnen löschen kann und daß man die alten Irrtümer und Fehler, sowie die alte Schuld rückwirkend nicht abzuändern vermag. Gleichzeitig jedoch gingen sie auch von der Überzeugung aus, daß die Vergangenheit keine unüberwindbare Last für die Zukunft darstellt. Beim Rückblick auf die Vergangenheit aber muß die Wahrheit siegen – wen auch immer sie treffen mag. Und für die Zukunft darf der Wille nicht fehlen, vergangene Fehler nicht mehr zu wiederholen . . ."

Und dann werden an diese Vergangenheit generell die *Maßstäbe der unteilbaren Menschenrechte* angelegt, und der Weg der neuen Tschechoslowakei (seit der Verfassung vom 11. Juli 1960 nunmehr ČSSR) als der Sieg des totalitären Prinzips charakterisiert, das die Unteilbarkeit der Menschenrechte und der politischen Freiheiten leugnete, welches Schritt für Schritt *immer mehr Gruppen von Bürgern außerhalb der Gesetze der Rechtsstaatlichkeit* stellte, bis es zuletzt die ganze beherrschte Gesellschaft rechtlos machte. Diese fundamentalen Aussagen wurden inzwischen öfter wiederholt, sie sind bekannt geworden:

„Nach dem Jahr 1945 wurden in der Tschechoslowakei Millionen Menschen deutscher Nationalität außerhalb der Gesetze gestellt; *das Prinzip der Vergeltung siegte über das Prinzip der Gerechtigkeit und des Rechts.* Nach dem Februar 1948 wurden diejenigen Bürger, in denen die Diktatur eine politische Opposition gegen den Kom-

munismus sah, außerhalb der Gesetze gestellt; und in den folgenden Jahren galt dies
für alle, die kritisch gegenüber der herrschenden totalitären Macht auftraten – bis
nach dem August 1968 schließlich zusammen mit den anderen Bürgern auch ein
großer Teil der Kommunisten selbst betroffen war. – Das Prinzip des Ausschlusses
derjenigen Gruppen von Bürgern, die der Diktatur unbequem sind, von den politi-
schen Freiheiten und Rechten ist auch weiterhin die grundlegende Stütze der totali-
tären Diktatur in der Tschechoslowakei und der völligen Unterordnung dieses
Landes unter die sowjetische Oberherrschaft. Eine demokratische Perspektive und
eine Perspektive der nationalen und staatlichen Souveränität ist ohne Überwindung
dieses Prinzips nicht möglich. Ausgangspunkt für die Zukunft kann darum nur die
Anerkennung der *Unteilbarkeit der Menschenrechte* und der politischen Freiheiten
für sämtliche Bürger sein . . ."

VI.

Was bei der „Erklärung von Franken" in den größeren Zusammenhang der Linie
einer Entwicklung zum Unrechtsstaat gestellt ist, nämlich die Ausweisung der
Deutschen als Ausschließung aus der Rechtsordnung ohne die Frage nach Schuld
und Gerechtigkeit überhaupt zu stellen, wird noch im selben Jahr 1978 zum Thema
einer weiten und tiefen Diskussion: Ende 1978 wurde die interessierte Öffentlichkeit
überrascht durch die „*Thesen über die Aussiedlung der tschechoslowakischen Deut-
schen*" eines slowakischen Historikers und Politologen aus Preßburg, der unter dem
Pseudonym *DANUBIUS* publizierte.
Seine 22 Schreibmaschinenseiten umfassende slowakisch geschriebenen Ausführun-
gen wurden in der von Pavel Tigrid in Paris herausgegebenen Vierteljahresschrift
„Svědectví" („Zeugnis") veröffentlicht[26] und initiierten eine breite Diskussion.
DANUBIUS geht allgemein von der Problematik von Massenausweisungen und
Kollektivschuld in der Geschichte aus, kommt schnell auf das unüberschreitbare
Tabu zu sprechen, das die offizielle Linie der tschechoslowakischen Geschichts-
schreibung hinsichtlich des Themas der Ausweisung charakterisiert, und verurteilt –
unter konkreten Hinweisen z. B. auf das „Massaker von Aussig" und den „Todes-
marsch der Brünner"[27] und auf die ganz wilde Transferphase mit den Ausschreitungen
der Revolutionsgarden – den Geist der Kollektivbestrafung und der Rache als Ver-
stoß gegen fundamentale Menschenrechte und des Rechts auf Heimat. Für DANU-
BIUS ist die Ausweisung der Deutschen nicht nur eine deutsche Tragödie sondern
auch eine Tragödie des tschechischen Volkes, eine Belastung für die Zukunft – eine
Belastung für kommende Generationen.
Im Schlußkapitel seiner „Thesen" geht DANUBIUS auf die Folgen der Vertreibung
ein:
„Bedeutet der Transfer eine Katastrophe für die drei Millionen Deutschen . . ., so
blieb er für die tschechoslowakische Gesellschaft während ihrer Nachkriegsent-
wicklung und für die Zukunft katastrophal. Und dann nennt der slowakische
Historiker vier Aspekte:
1. Das erste ist die Zerstörung der für die Tschechen als kleines Volk lebenswichtigen
Stabilität der Beziehungen zu den beiden großen Nachbarn Rußland und Deutsch-
land.

2. Das zweite ist die „Zerstörung der Werte". Wörtlich: „ . . . Die Art und Weise
des Transfers in all seiner Brutalität hatte für die tschechoslowakische Nachkriegs-
entwicklung eine schicksalhafte Bedeutung, die jedoch bislang allgemein baga-
tellisiert wurde. Während des Transfers ist es zu einer ungeahnten *Zerstörung der
Werte*, der werteschaffenden Systeme und der zivilisatorischen Bindungen gekommen.
Dieser Wertverlust entsprang der Mißachtung und mangelnden Respektierung fast
aller Rechte der menschlichen Persönlichkeit, deren Würde und Souveränität, dem
Nichtbegreifen des Menschen als Mensch. Nach dem Mai 1945 hatte sich den
tschechoslowakischen Deutschen gegenüber jeder erlauben können, was er wollte:
niemand verwehrte ihm etwas, im Gegenteil, alles wurde bejaht und durch die
Staatsgewalt unterstützt. Auf welche Weise lernte da die tschechoslowakische Be-
völkerung ein rechtes Verhalten gegenüber dem Fremden, woher hätte sie dabei die
Garantie gewinnen sollen, daß sich die verübte Gewalttätigkeit nicht eines Tages
gegen sie wenden würde? Wenige Jahre danach hat ihr die Geschichte diese Frage
anschaulich beantwortet: ein Volk, das Grausamkeiten an einem anderen Volk be-
geht, wird selbst vom Gift des eigenen Verbrechens verdorben und handelt fortan
so, wie nur ein krankes, aber kein gesundes, starkes, souveränes und würdiges Volk
handelt. Gewalttätigkeit, ob in der Stunde des Sieges oder in Zeiten des Friedens
angewendet, kehrt sich in der Endkonsequenz gegen den Anwender . . ."
3. Als drittes nennt Danubius neben der Vernichtung des Gefühls für menschliche,
nationale und staatliche Werte die Verwüstung des Gefühls für materielle Werte und
erinnert an das Verkommen etlicher Exportzweige, an die Versteppung des land-
wirtschaftlichen Bodens, an das ganze verödete Grenzgebiet.
4. Und schließlich faßt er zusammen:
„. . . Die massenhafte Aussiedlung der tschechoslowakischen Deutschen bedeutete
die *eklatante Verletzung eines grundlegenden Menschenrechtes:* des Rechtes auf
Heimat, auf ein Vaterland. Wenn wir uns heute vehement zu den Menschenrechten
bekennen und für ihre Einhaltung kämpfen, dann dürfen wir das Recht auf Heimat
und Vaterland nicht nur im gegenwärtigen Verständnis meinen, sondern wir müssen
es auch im historischen Sinn als erstrangiges Postulat sehen . . . Was des Deutschen
ist, sei – ob es gut oder schlecht war – dem Deutschen überlassen. Unsere eigene
Schuld haben wir in voller Eigenverantwortlichkeit selbst abzutragen, falls wir nicht
erleben wollen, daß sich einzelne Aufzüge der Tragödie wiederholen . . ."

VII.

Es ist notwendig, im Zusammenhang mit dem DANUBIUS-Artikel auf einen im
SVĚDECTVÍ vorangestellten Aufsatz[28] von Johann Wolfgang Brügel[29] hinzuweisen:
In diesem kurzen, aber gedankenreichen Beitrag im SVĚDECTVÍ schreibt Brügel
betont als Deutscher, der die Vertreibung als Verbrechen verurteilt. Er erinnert
ebenfalls an den „Trialog" von 1968 als einmaliges Ereignis und begrüßt nun den
DANUBIUS-Artikel als „erste Schwalbe". Mit vielen Aussagen des slowakischen
Historikers identifiziert sich Brügel ausdrücklich. In einigen Punkten ergänzt er die
Argumente des Slowaken gegen die Vertreibung: daß nämlich die Entscheidung,
sich durch die Ausweisung von Mitbürgern in Millionenzahl zu entledigen, einer

Absage an den Glauben in die politische Demokratie gleichkommt, die doch in der
Lage ist, auch kompliziertere Fragen zu lösen. Auch Brügel stellt sich auf den Stand-
punkt, daß ohne den Abschub der Deutschen bei Kriegsende der Februar 1948 mit
der kommunistischen Machtergreifung nicht möglich gewesen wäre.
In Erinnerung an eine eingehende Diskussion, die um 1953 in London durch Ini-
tiative des 1973 verstorbenen Benesch-Ministers Jaroslav Stránský und des in-
zwischen ebenfalls verstorbenen ehemaligen Gesandten Karel Lisický zwischen ver-
schiedenen tschechischen Gruppen über die Vertreibung stattfand und über die
Stránský in seinem Buch über die Vertreibung berichtet[30] – die Fronten standen
sich damals ziemlich erbittert gegenüber – sagt Brügel: „Wenn man mir damals
entgegenhielt, daß sich die Deutschen immerhin mit der Vertreibung schließlich ab-
gefunden hätten – so sagte ich, daß sich die Tschechen damit nicht abfinden dürfen.
Mit einem Abstand von 25 Jahren, in denen sich die aus der ČSR deportierten
Deutschen in die westdeutsche und österreichische Demokratie eingelebt haben (in
deren Rahmen sie es verhältnismäßig besser haben als die Einwohner der Tschecho-
slowakei) – komme ich zu dem Urteil, daß mein Argument von damals bis heute
unverändert Geltung hat".
An DANUBIUS gerichtet betont Brügel sodann, daß sich der Verfasser die Frage
hätte stellen müssen, welche andere Politik in der deutschen Frage 1945 möglich
gewesen wäre; – *es hätte eine demokratische Alternative geben müssen,* da ein An-
knüpfen an die Situation von 1938 nicht möglich war, da hierfür alle politischen und
psychologischen Voraussetzungen fehlten. „Es ist sicher schwer, sich in der damaligen
Atmosphäre einer verständlichen antideutschen Stimmung, in der die Kommunisten
bemüht waren, die traditionellen chauvinistischen Schichten des tschechischen Klein-
bürgertums noch zu übertrumpfen, eine Lösung vorzustellen, welche mit den Grund-
sätzen der Demokratie und der Moral in Übereinstimmung stand". Dann markiert
Brügel einige Grundsätze einer möglichen demokratischen Lösung:
„In diesem Rahmen wäre eine strenge Bestrafung aller Naziverbrechen selbstver-
ständlich gewesen, freilich unter der Bedingung des Rechtsstaates, indem die An-
klage die Schuld des Beklagten und keineswegs der Beklagte seine Unschuld be-
weisen muß. Ein Ausnahmerecht wäre für eine Übergangszeit in den vorwiegend
von Deutschen besiedelten Gebieten unumgänglich gewesen. Ausgenommen von
allen Maßnahmen wären jene Deutschen gewesen, welche in den schwersten Stunden
ihre Treue zur Republik, zur Demokratie und zur Menschlichkeit unter Beweis
gestellt haben. Ihnen stand zu, daß man ihnen zu allererst demonstrativ die Mög-
lichkeit gab, sich am Neuaufbau des Staates zu beteiligen, mitzuwirken auch bei
der Feststellung von Schuld und Unschuld der anderen. Für eine Übergangszeit
und bis zum Abschluß der Untersuchungen hätten alle das Wahlrecht verloren, die
Mitglieder der NSDAP gewesen waren oder an exponierter Stelle in der deutschen
Verwaltung standen. Die Wirklichkeit hat gezeigt, daß viele, die in die NSDAP ein-
getreten waren, gerade oft aus dieser Stellung heraus verfolgten Tschechen oder
Juden größere Dienste erweisen konnten als Deutsche, welche aus Ehrlichkeit mit
den Nazis überhaupt nichts Gemeinsames haben wollten.
Die Schuld der tschechoslowakischen Republik – von links bis rechts – besteht nicht
nur darin, daß sie bereit war, zu einer unmenschlichen und selbstmörderischen

Leugnung der Menschenrechte gegenüber Hunderttausenden von Menschen – ohne
irgendwelche individuelle Untersuchung. Sie bestand auch darin, daß sich niemand
darüber Gedanken machte, wie man das hätte anders machen können.
*Von der Leugnung grundlegender Menschenrechte im Hinblick auf fast ein Viertel der
Bevölkerung – bis zur Konfiskation aller Rechte für die gesamte Einwohnerschaft ist
nur noch ein verhältnismäßig kleiner Schritt* . . . Als es ‚nur' um die Karpato-Ukraine
ging, hat Dr. Benesch diesen Grundsatz recht gut begriffen und hat es wenigstens
für kurze Zeit abgelehnt, sich dem sowjetischen Diktat zu unterwerfen. ‚Sobald wir
die Basis des Gesetzes verlassen – in welcher Frage auch immer –', telegraphierte
er am 27. November 1944 nach Moskau, – ‚begeben wir uns auf die schiefe Ebene
in *allen* Fragen'. Das Unglück bestand darin, daß er nicht sah oder nicht sehen wollte,
daß er damit auch das Urteil über seine eigene Ausweisungspolitik aussprach . . ."
So weit Brügel Ende 1978.

VIII.

Die Auseinandersetzung mit den in der Tat teilweise etwas überakzentuierten und
verkürzten Ausführungen von DANUBIUS – daß er Slowake sei und somit das
deutsch-tschechische Verhältnis aus einer anderen Perspektive sieht, mag manches
erklären – begann bereits im folgenden, dem zweiten Heft des Jahrgangs 1979 von
„Svědectví"[32].
Einer der ersten, die sich – und zwar aus Prag – zu Wort meldeten, war Prof. Dr.
Milan Hübl, der Teilnehmer an dem TRIALOG von 1968, seinerzeit aktiv im „Prager
Frühling", dann abgesetzt, zu $6\frac{1}{2}$ Jahren Freiheitsentzug verurteilt – und nun in
untergeordneter Stellung tätig. Manche wollen seine z. T. harte Stellungnahme gegen
DANUBIUS aus dieser persönlichen Situation heraus – gleichsam als Pflichtübung
– beurteilen. Das mag möglicherweise richtig sein, ein Teil seiner kritischen An-
merkungen ist jedoch sachlich durchaus gerechtfertigt.
Sechs Gesichtspunkte in Hübls Kritik an DANUBIUS, die vom 4. Februar 1979
datiert ist, seien erwähnt:
1. Hübl weist auf die einem Slowaken teilweise zuzubilligende anti-tschechische
Akzentverschiebung der Vertreibungsthematik hin.
2. Er verweist auf die Kompliziertheit und Komplexheit des ganzen Themas. Die
thesenartige Formulierung in den Ausführungen von DANUBIUS führe dazu, daß
der Text mehr ein politisches Pamphlet geworden sei als eine wissenschaftliche Aus-
sage.
3. Milan Hübl spezifiziert seine Aussagen im TRIALOG von 1968 und betont be-
sonders, daß die vierstündige Diskussion in der Zeitschrift „Host do domu" durch
den kurzen Artikel nur in ganz groben Zügen wiedergegeben werden konnte: „Der
veröffentlichte Text bringt zwar meine Feststellungen, daß die ‚Aussiedlung psycho-
logisch verständlich sei' oder daß ‚diese Lösung nicht optimal war', es fehlt aber
leider meine Antwort auf die Frage, ob sich in der gegebenen historischen Situation
nach sechsjähriger Okkupation, so wie sie verlaufen war, eine andere, eine bessere
Lösung hätte finden lassen – niemals wäre das meiner Ansicht nach möglich ge-
wesen . . ." Und wenn DANUBIUS den TRIALOG und mit ihm auch den Milan
Hübl von 1968 – sozusagen als Zeugen – erwähnt, so stellt Hübl nun, 1979, richtig:

„DANUBIUS beruft sich also sehr zu unrecht auf mich als einen Anhänger und Verfechter seiner äußerst vereinfachten Thesen, welche die historischen Gegebenheiten und Zusammenhänge, aus denen der Gedanke der Aussiedlung entstand und verwirklicht wurde, vollkommen außer acht lassen."

4. Nun folgt ein geschichtstheoretischer Gedanke, der im Laufe der ganzen Diskussion mehrmals aufgegriffen wurde – übrigens ein altes und immer wieder erneut aktuelles Problem der Geschichtsschreibung überhaupt: Hübl argumentiert: „Als Historiker hielt ich es vom fachlichen Standpunkt aus weder im Jahre 1968 noch halte ich es heute für richtig, die Geschichte zu schulmeistern, nachträglich ihren Hauptakteuren gute Ratschläge zu geben, was sie hätten tun oder lassen sollen; schon allein im Hinblick darauf, daß sich das, was einmal in der Geschichte geschehen ist, ohnehin nicht rückgängig machen läßt. Außerdem aber wäre es weder im tschechischen noch im polnischen Interesse, daß die Aussiedlung ungeschehen gemacht würde . . ."

Hübl erinnert dabei an die Pflicht des Historikers, der immer zwei grundlegende Fragen stellen muß: Wie ist es eigentlich gewesen?- und Warum ist es eigentlich so gewesen? Wenn der Historiker nicht imstande ist, den Ansprüchen der ersten Frage gerecht zu werden, d.h. sie gültig zu beantworten, dann wird zwangsläufig auch die Antwort auf die zweite Frage, warum es so war, lückenhaft und falsch sein. Des DANUBIUS Antworten auf beide Fragen sind falsch, d.h. sie beruhen auf einem Irrtum. Als er an die Bearbeitung des Themas heranging, waren seine Kenntnisse, die er sich hätte aus dem Quellenstudium erwerben müssen, ungenügend . . . Hübl wiederholt – angesichts der Komplexheit des Geschehenen auch den Vorwurf der lückenhaften Information über deutsche und tschechische Forschungsergebnisse. Am Ende steht der Vorwurf der Vereinfachung und der mythologisierenden Deutung.

5. In einem ziemlich umfangreichen Abschnitt über die historischen Hintergründe von ca. 1848 bis in die Okkupationszeit findet sich nun bei Hübl eine Wiederholung der rabiaten Absage an jene angeblich ideologisierende Betrachtungsweise der politischen Rolle der Deutschböhmen, die nicht einsehen will oder kann, daß die Deutschen in Böhmen die eigentlichen Totengräber der alten Monarchie und die Vorläufer des Nazismus waren. Hübl: „Wenn DANUBIUS das Gegenteil behauptet, übersieht er die Tatsache, daß die Deutsche Arbeiterpartei – später DNSAP – im deutschen Teil von Nordböhmen gegründet wurde; von dort kam sie nach Wien, wo u.a. Hitler, ein geborener Österreicher, ihre Ideologie und die Parteipraxis kennenlernte. Erst durch ihn kam sie nach Bayern und von da auch ins übrige Reich. Der Nationalsozialismus ist also nicht in Preußen entstanden, sondern im Sudetenland . . ."[33]

Am Ende des historischen Überblicks und der Geschichtsdeutung steht bei Milan Hübl sodann der gegenüber DANUBIUS hier vielleicht nicht ganz unberechtigte Vorwurf der Unkenntnis und der Bagatellisierung der Okkupationszeit im Protektorat. Hübl weist insbesondere auf die z.T. unter Zwang erfolgten Bevölkerungsverschiebungen hin, auf die wirtschaftliche Benachteiligung der Tschechen – bis zur Lebensmittelzuteilung – und vor allem auf die schwerwiegenden Beeinträchtigungen des tschechischen Kulturlebens.

6. Die wichtigsten Argumente in der Auseinandersetzung Milan Hübls mit DANUBIUS betreffen nun die Vertreibung selbst:
Hübl kritisiert: „DANUBIUS erklärt die komplizierten historischen Ereignisse mit nebelhaften Begriffen einer gewissen Dämonisierung und Personifizierung, einer Methode, die heute genau so unwissenschaftlich ist, wie sie es in den 50er Jahren war".
Taktischer Art und weitgehend deckungsgleich mit der offiziellen kommunistischen Interpretation ist sodann der Hinweis auf die bei DANUBIUS zurücktretende bedeutende Rolle der Alliierten, die – nach Milan Hübl – an der Ausweisung entscheidend mitwirkten.

Ein bei allem Verständnis starkes Stück ist Hübls Formulierung[34]: „Die Aussiedlung wurde nach völkerrechtlichen Gesichtspunkten von der Potsdamer Konferenz der Großen Vier (!) beschlossen (!) und zwar für die deutsche Bevölkerung in Polen – mit der neu festgelegten Grenze der Oder-Neiße-Linie – und ferner für die Deutschen in der Tschechoslowakei und in Ungarn . . ."

Ebenfalls nur polemische Pflichtübung scheint es zu sein – und damit eine Entwertung der übrigen Ausführungen von Milan Hübl – wenn er zuletzt noch zwei beinahe demagogische Aspekte beisteuert:

– Der eine Gedanke kommt – ohne daß dieses Wort gebraucht wird – sehr nahe an die Revanchismuspolemik heran: „Bestürzend ist, daß DANUBIUS gar nicht erfaßt, wie er mit seiner Darstellung des Problems der Aussiedlung indirekt die Forderung erhebt, sie wieder rückgängig zu machen, womöglich einschließlich der Revision der Grenzen . . ."

– Und der andere Aspekt bei Milan Hübl, der hier – und wieder ganz im Widerspruch zu seinen sonst öfter geäußerten Hinweisen auf die Komplexität des Geschehens, die der Historiker angeblich niemals aus den Augen verlieren darf – außerordentlich vereinfachend jenem Gedanken bei DANUBIUS widerspricht, es gäbe eine Art „deutsche Karte" als Möglichkeit einer tschechischen Orientierung – im Gegensatz zu einer russischen, was aber bei DANUBIUS keineswegs als hartes Entweder-Oder geäußert wird. Milan Hübl erinnert daran, daß die tschechische Politik angeblich jedesmal scheiterte, wenn sie sich an Deutschland orientieren wollte. Und in einer etwas schwächlichen und dünnen Argumentation nennt er den 1891 verstorbenen tschechischen antiösterreichischen Radikaldemokraten Josef Václav Frič, der versucht hatte, mit Bismarck 1866 die „deutsche Karte zu spielen" – und dann bemüht er für die Zeit nach München den Staatspräsidenten Hácha und den Ministerpräsidenten und Vorsitzenden der tschechischen Agrarier, Josef Beran, – und kurz entschlossen wird abgeleitet: „Es ist deshalb historisch nicht richtig, in diesem Sinn von zwei Alternativen der tschechischen oder tschechoslowakischen Außenpolitik zu sprechen". Dieses Fazit schließt ein: es gibt also nur die eine, die an Rußland orientierte Politik. Und indirekt sind damit angesprochen: die deutsche Teilung, die Wiedervereinigungsfrage, die Dauer und die Anerkennung der mitteleuropäischen Nachkriegsgrenzen – d.h. also einige der Grundprinzipien in der Politik der Sowjetunion und der Satelliten.

Vielleicht könnte man dem Prager Historiker zugute halten, daß er rein pragmatisch argumentiert; und für hier und heute mag ja mit dem Begriff der „deutschen Karte", die zu spielen oder nicht zu spielen sei, in der Tat wenig anzufangen sein.

Aber dann bleiben doch zu guter Letzt zwei Gedanken übrig, wenn man Milan Hübls Gedanken durchgelesen hat:
Die Feststellung, daß auch bei ihm die ausschließlich historische Argumentation nicht durchgehalten werden kann – wie so oft! – und daß das, was bisher als die große Grundthematik und als das Wertvollste in der tschechischen Diskussion herausgestellt wurde: die Frage nach Mensch, Menschenrecht, nach Kollektivschuld, nach Ausschluß aus der Rechtsordnung – was auch an den zusammenfassenden Thesen bei DANUBIUS bewußt herausgestellt wurde – bei Milan Hübl bedauerlicherweise – im Gegensatz auch zum TRIALOG – unbeachtet und unerwähnt bleibt.

IX.

Neben dem Beitrag von Milan Hübl druckt Heft 58 von „Svědectví“ u.a. auch zwei Briefe von Tschechen aus den USA ab, zwei gegenüber DANUBIUS kritische Briefe an den Herausgeber Pavel Tigrid, die nicht auf die grundsätzliche Menschenrechtsthematik eingehen, sicher aber noch die Überzeugung eines Teils der Tschechen – besonders in Übersee aus dem Kreis der sog. „Rada“, des „Rates der freien Tschechoslowakei“ widergeben.
Der eine[35] wertet zunächst die ethischen Aspekte des DANUBIUS als „moralische Klimmzüge“ ab. Auch er bringt das Argument, daß angeblich bereits jeder Studienanfänger in Geschichte weiß, daß man die Geschichte nicht ex post auslegen darf, daß es notwendig ist, die Ereignisse in den Kontext ihrer Zeit einzufügen, in der sie sich ereignet haben. Und so werden Ausweisung und Vertreibung, die man übrigens nicht als tschechische Spezifika isolieren dürfe, ein Bestandteil der historischen Situation und der Politik der Alliierten, die übrigens ihre bekannten Luftangriffe gegen die deutsche Zivilbevölkerung durchführten und damit den Grundsatz der Kollektivschuld aller Deutschen zur Anwendung brachten – wie übrigens auch gegen komplette Organisationen wie gegen die SS. Auch Israel übt massive Vergeltungspolitik – ohne daß es deswegen vom Herausgeber des „Svědectví“ kritisiert wird. Und nicht nur in der Tschechoslowakei durften – nach dem Mai 1945 z. B. Mozart und Beethoven nicht gespielt werden – sondern auch in Israel waren bis zum Besuch Adenauers deutsche Komponisten und Autoren verpönt . . .
Ein anderer Brief[36] wendet sich ebenso gegen den aggressiven Ton des DANUBIUS, wie gegen die These, daß der Sinn der tschechischen Geschichte der ständige Kampf gegen die Deutschen sei:
„In unserer tausendjährigen Geschichte gibt es Perioden, in denen wir mit den Deutschen als Gleiche unter Gleichen in friedlichem Wettbewerb lebten – und dies waren keineswegs die schlechtesten Geschichtsabschnitte.“ Aber – und hier wird etwas angesprochen, was auch aus der deutschen Diskussion bekannt ist – der Verfasser wendet sich gegen den „nationalen Masochismus“, den er als Redaktionsmitglied des SVĚDECTVÍ feststellen zu können glaubt. „Als Glied unseres Volkes stehe ich unseren Fehlern kritisch gegenüber. Ich glaube jedoch nicht, daß diese Fehler spezifisch tschechische sind. In jedem Volk stoßen wir auf moralische und politische Höhen und Tiefen. Aber ein kleines Volk – und hier liegt der Unterschied zu den großen Völkern – kann in die Situation der biologischen Vernichtung geraten. Und

eine solche Situation bedrohte uns im Zweiten Weltkrieg. – Ich habe die nazistische Okkupation daheim erlebt. Im Mai stand ich auf den Barrikaden. Im Pankrac[37] habe ich eine Menge toter Frauen und Kinder gesehen, welche die sich zurückziehenden SS-Einheiten in den Luftschutzunterständen mit Handgranaten umgebracht haben. Und ich habe auch gesehen, wie Gestapo-Leute an den Kandelabern verbrannt wurden. Und ich gestehe, daß ich in jener häßlichen emotionalen Atmosphäre nicht das gespürt habe, was ich heute weiß: daß Dinge passiert sind, die nicht passieren durften! – In diesem Kontext muß auch die Vertreibung beurteilt werden. Sie war eine Folge der Situation und keineswegs eine spezifisch tschechische . . . Ich habe den Eindruck, daß der Ton einiger Artikel in den letzten Heften von Svědectví und einige Reaktionen darauf kein Versuch um eine objektive historische Würdigung darstellen, sondern das Bestreben, die schmerzlichen Angelegenheiten der Vergangenheit auf die politische Plattform von heute zu schieben . . .“
Und der Schlußsatz: „Belasten wir uns nicht mit dem Aufreißen alter und zum Teil schon verheilter Wunden!“

X.

Einen besonders inhaltsreichen und eindrucksvollen Beitrag zur Diskussion als Antwort sowohl auf DANUBIUS als auch auf Milan Hübl, steuert Zdeněk Mlynář aus Wien bei, eine der stärksten Persönlichkeiten des tschechischen Exils[38].
Es ist nicht möglich, die 15 Schreibmaschinenseiten umfassenden Darlegungen von Mlynář wiederzugeben. Es seien nur einige seiner Gedanken ausgewählt, mit denen er sich gegen etliche Auffassungen von Milan Hübl wendet, ohne die „im Grundsatz nationalistischen Überlegungen“ des DANUBIUS zu übernehmen.
Als Nicht-Historiker beschränkt sich Mlynář nicht – wie es bei Hübl der Fall ist, auf den Kult von Fakten, auf ein pragmatisches Begnügen mit der Feststellung, was und warum etwas gewesen ist.
Von schulmeisterlichem Verhalten der Geschichte gegenüber will freilich auch Mlynář nichts wissen:
„Ich bin kein Historiker und deshalb lehne ich es keineswegs vom professionellen, sondern von einem übergeordneten Standpunkt aus ebenfalls ab, ‚die Geschichte zu schulmeistern‘ und nachträglich ihren Hauptakteuren Ratschläge zu erteilen, was sie hätten tun oder unterlassen sollen. Dennoch aber führt dies keineswegs logisch zu dem Schluß, daß ich nicht imstande wäre zu sagen, was diese Akteure nicht oder was sie schlecht gemacht haben. Selbstverständlich läßt sich das, was in der Geschichte geschehen ist, nicht rückgängig machen, aber das bedeutet doch nicht, daß das, was geschehen ist, nicht kritisiert werden kann.
Was aber in jedermanns Interesse liegt, das ist eine Frage aus einem ganz anderen Bezugsfeld: es ist die Frage, die keineswegs an die Vergangenheit sondern an Gegenwart und Zukunft gerichtet ist.“
Mlynář sieht keineswegs nur als einzige Möglichkeit, daß „das mit der Vertreibung“ in dem Sinn rückgängig gemacht wird, daß vergangene Gewalttat wiedergutgemacht werden soll durch neue Gewaltsamkeiten. Es gibt nämlich die Möglichkeit, „das mit der Vertreibung“ rückgängig zu machen – gewissermaßen moralisch-politisch, damit auf beiden Seiten die Dinge geklärt werden und eine Einheitlichkeit zustande-

kommt hinsichtlich der Gesichtspunkte, die sich nach 35 Jahren ganz einfach aufdrängen – auch eine Übereinstimmung darüber möglich wird, was in der Vergangenheit falsch war und was sich in Zukunft niemals mehr ereignen darf.

Und dann führt Mlynář einen von anderen geäußerten Gedanken noch klarer aus[39]:

„Es geht da um das Problem der Gewalt gegen Großgruppen im Widerstreit der *Grundsätze von Gerechtigkeit und Recht auf der einen und den Grundsätzen der Vergeltung und der Kollektivschuld auf der anderen Seite.* Aber solche Fälle waren leider in der Geschichte des 2. Weltkriegs zahlreich: die nazistische Unterdrückung ganzer Völker bis zum Genozid an den Juden, die Vergeltungsaktionen, die sich zwar im Grundsatz nicht nach dem Prinzip Aug' um Aug', Zahn um Zahn richteten, sich aber dennoch de facto an diesem Grundsatz orientierten: z. B. die Massentötung der Zivilbevölkerung durch Luftangriffe auf nicht-militärische Ziele u. ä. Und aus einer ganz anderen Welt: die Aktionen des „Klassenkampfes“ in der UdSSR in den Jahren der Kollektivierung, der stalinistische Terror gegen Millionen im Reich des GULAG und die Nachahmungen in den Ländern der sogenannten Volksdemokratien. – Der israelisch-arabische Konflikt, in dem das Prinzip der Vergeltung vielfach bis heute besteht.

In all diesen Fällen gilt, daß man das, was geschehen ist, nicht rückgängig machen kann; gleichzeitig aber kommt doch überall die Frage auf, ob denn die Vergangenheit deshalb für immer tabu bleiben muß, ob nicht gerade im Gegenteil die Voraussetzung für eine bessere Zukunft gerade darin bestehen muß, daß einmal klar ausgesprochen wird, was in der Vergangenheit schlecht war – und wo und in welcher Hinsicht für die Zukunft andere Grundsätze Geltung bekommen müssen als Kollektivschuld, Vergeltung, Rache usw . . ..

Wie anders könnten sich denn die Deutschen als Volk überhaupt mit ihrer Nazi-Vergangenheit abfinden? Die Probleme, die erst heuer wieder die Fernsehserie „Holocaust“ hervorgerufen hat, zeigen zwar, daß auch hier die Bewältigung der Vergangenheit noch nicht restlos abgeschlossen ist, gleichzeitig aber sind sie auch ein Beweis dafür, *daß nichts anderes weiterführt und weiterführen kann, als die offene und durch nichts eingeschränkte Diskussion über die Vergangenheit* – die moralische Wertung dieser Vergangenheit . . .“

Und dann ein Wort an die Fachhistoriker: „Ich glaube, daß es keineswegs die Folge eines fachlichen Interesses der Historiker ist, sondern die Folge eines politisch-moralischen Bedürfnisses der tschechoslowakischen Gesellschaft war, durch eine Analyse der Vergangenheit die letzten Ursachen jenes *totalen Zusammenbruches gewisser Werte* zu ergründen, wie ihn die Normalisierungsrealität der letzten zehn Jahre darstellt.

Es war höchstwahrscheinlich notwendig, das totalitäre Ausweisungsprinzip bis zum Ende des verderblichen Tuns zu vollenden; es war notwendig, daß das Bedürfnis, zu erforschen, wo denn eigentlich der Anfang dieses Prinzips lag, ein allgemein empfundenes Bedürfnis wurde.“

Und auch Mlynář betont zusammenfassend, daß die Vertreibung der Deutschen keine Angelegenheit der isoliert betrachteten deutsch-tschechischen Beziehungen ist. Deshalb muß als zentraler Gedanke auch hier festgehalten werden: Es geht um den *mit der Ausweisung verbundenen unerhörten Werteverfall,* um die Zerstörung der

Wertsysteme und der zivilisatorischen Bindungen. Hier aber deckt sich die Auffassung von Mlynář mit der des DANUBIUS, daß dieser Werteverfall der Mißachtung der Menschenrechte entspringt, einem *von Grund auf fehlgeleiteten Verständnis vom Menschen als Mensch.* Deshalb unterstreicht Mlynář auch ausdrücklich den Satz von Brügel[40]: „Von der Leugnung grundlegender Menschenrechte für fast ein Viertel der Einwohnerschaft zur Konfiskation aller Rechte für die gesamte Bevölkerung ist ein verhältnismäßig kleiner Schritt“.

Mlynář kommt zu dem Ergebnis:

„So lange jedoch die Vergangenheit als Ganzes nicht aus den Gesichtspunkten des Heute erhellt wird, wird die Belastung aus der Vergangenheit auch in die Zukunft hineinwirken. In dieser Hinsicht stimme ich mit DANUBIUS überein, daß die Aussiedlung der tschechoslowakischen Deutschen nicht nur eine deutsche Tragödie war, sondern auch unsere Tragödie. Mit ihr und ihren Folgen müssen vor allem wir selbst in uns und für uns ins Reine kommen.

Was deutsche Angelegenheiten sind – im Guten wie im Bösen – das überlassen wir den Deutschen. Mit unserer Schuld müssen wir uns selbst in voller Verantwortung auseinandersetzen, wenn wir nicht in Wiederholung der Geschichte weitere Akte dieser Tragödie erleben wollen . . ..“

XI.

Die durch Initiative des tschechischen OPUS BONUM[41] zustande gekommenen beiden Zusammenkünfte im Pfarrer-Hacker-Haus (Februar 1978 und März 1979) wurden bereits erwähnt.

Die erste dieser Tagungen, über die ein ausführlicher Bericht erschienen ist[42] befaßte sich zwar mit dem Jahr 1948 („gesehen mit den Augen von Siegern und Unterlegenen – 30 Jahre später“) ging aber in einem Referat und einer ausgiebigen Diskussion auch auf die Vertreibung ein.

Jiří Sláma, Volkswirtschaftler am Osteuropa-Institut in München, sprach über „Einige Bemerkungen zur Ausweisung der Deutschen“[43]. Er griff die These von den „drei Schritten“ auf, in denen sich die Absage an die Menschenrechte vollzog:

– Im ersten Akt, dem „odsun“ (=Abschub) der Deutschen verstand sich das ganze tschechische Volk als Sieger. Die jeder Diskriminierung und Verfolgung jedoch immer eigene Dynamik führte auf die schiefe Bahn.

– Im 2. Akt trafen Diskriminierung und Verfolgung gerade die sogenannten mittleren Schichten – das war 1948 –, welche 3 oder 4 Jahre vorher die Ausweisung und Enteignung der Deutschen als staatsfeindliche Elemente nicht nur begeistert gebilligt, sondern aktiv mitgetragen hatten.

– Es folgt der 3. Akt, als die Arbeiterschaft, die ja nun ihrerseits die Enteignung der Mittelschichten unterstützt hatte, selbst von den nun Herrschenden in der Phase der Diktatur des Generalsekretariates des ZK schrittweise aller Rechte beraubt wurde. Denn am Ende stand die ausgebaute Machtstruktur des sowjetischen Systems.–

Aus der umfangreichen Diskussion bei diesem ersten Symposium im Pfarrer-Hacker-Haus seien nur einige Schlaglichter herausgegriffen:

Vilém Prečan, früher Mitarbeiter des Prager Historischen Instituts, seit 1976 in der Bundesrepublik Deutschland, zitierte einen tschechischen Politologen, der noch in

der Heimat lebt. Seine Äußerungen vertieften die Thematik der „sozialen Pathologie“
im eigenen, im tschechischen Volk[44]: „Wenn wir uns heute, nachdem einige Zeit
vergangen ist, über diese Dinge Gedanken machen, dann geht es uns ausschließlich
darum, welche Folgen die Ausweisung für uns Tschechen hatte; welche elementaren
Verbote hier mit einem ganz ruhigen, offiziell abgesegneten ruhigen Gewissen über-
treten wurden, welche Leidenschaften und Ressentiments hier befriedigt wurden.
Denn das war ja die erste große Gelegenheit, sich fremden Eigentums zu bemächtigen,
des Erfolges fremder Arbeit. Und unter diesem Gesichtspunkt der Enteignung war es
doch völlig gleichgültig, ob es sich um die Ergebnisse der Arbeit von aktiven Henlein-
leuten handelte oder von in nationaler Hinsicht uninteressierten Kleinbauern. Ein
Riesenkomplex des durch Jahrhunderte wirstschaftlich erschlossenen Landes war
ganz plötzlich herrenlos. Es kam die Redewendung auf „po Němcích“ (wörtlich:
nach den Deutschen, soviel wie: wenn die Deutschen erst mal fort sind, d. Vf.);
dies war ein unheilverkündendes Signal, der „Startschuß“ oder „Anlasser“ für eine
Begehrlichkeit, die auch künftig vor nichts halt machen würde. Nach den Verrätern
und Kollaborateuren waren die Sudetendeutschen die erste große Kategorie von
Menschen, auf welche bei uns nach dem Krieg das Ausschließungsprinzip ange-
wendet wurde. Es war möglich, mit ihnen umzugehen wie mit Menschen der 2. oder
3. Kategorie. Ihnen gegenüber war von vornherein alles erlaubt. Sie wurden von
niemandem geschützt. Im Umgang mit ihnen wurde das ganze komplizierte und durch
eine lange Tradition entwickelte und gepflegte System zivilisatorischer und kultu-
reller Sicherungen und Sperren durchbrochen.
Und es zeigte sich, daß das Nicht-respektieren dieser Sperren keineswegs zur un-
mittelbaren Bestrafung führte. Nichts passierte, kein Blitz zuckte vom Himmel. Der
Mensch wurde nicht vor Gericht gefordert; es traf ihn nicht einmal die öffentliche
Verachtung.
Natürlich hatte das alles schon während der Okkupation begonnen. Das tschechische
Nachkriegsgewissen wurde offensichtlich immer wieder erleichtert durch diese Er-
innerung, daß das alles ja die anderen – gegen die Juden und gegen alle Reichsfeinde
überhaupt – begonnen hatten.
Und jeder, der jetzt die grundlegenden Menschenrechte und Normen übertrat,
fühlte sich nicht als Gesetzesübertreter, sondern als Rächer. In der Psyche eines
nicht unbeträchtlichen Teiles unseres Volkes wurde so plötzlich ein elementarer
Damm der Rücksicht, der Anständigkeit und des Respekts gegenüber dem Mit-
menschen eingerissen – gleichgültig, ob dieser Mitmensch dieser oder jener Gesinnung
war – ja schließlich gleichgültig, ob er Schuld auf sich geladen hatte oder nicht.
Der Einbruch in diesen Damm sollte sich in den folgenden Jahren noch verbreitern;
– und von der Flut überschwemmt wurde nicht nur der Pegelstand einer durch
München und die Protektoratszeit gewachsenen Rachsucht. Die Ausweisung der
Deutschen war somit eine Gelegenheit, bei der die erste Phase der *sozialen Patho-*
logie unseres Volkes ihren Höhepunkt erreichte. – In der zweiten Phase führte die
Entwicklung zu den Justizmorden . . ..“
Ein anderer Beitrag kam von Luděk Pachman, dem einstigen Funktionär der revo-
lutionären Widerstandsbewegung, der als Konvertit, aktiver deutscher Staatsbürger
– und Schachgroßmeister – in der Bundesrepublik Deutschland lebt[45].

Pachman wies auf zwei Dinge hin:
1., daß es unter den politischen Kräften des Jahres 1945 eigentlich nur in zwei poli-
tischen Parteien „irgendwie etwas wie eine leidliche Opposition“ gegen die Ver-
treibung gab: das eine war die tschechische Volkspartei, in der es eine aus christ-
licher Position erwachsende Kritik gab, von der 1946 auch die Initiative für einen
Parlamentarischen Untersuchungsausschuß ausging. Und das andere war die KP.
Pachman erinnerte daran, daß er selbst seinerzeit in der Partei darauf hingewiesen
habe, daß die Ausweisung den Grundsätzen der Nationalitätenpolitik widerspreche,
wie sie von dem großen Lehrer und Führer Stalin vertreten werde. – In den beiden
größten Parteien jedoch, den Sozialdemokraten und den Volkssozialisten sei keine
auch noch so geringe Opposition gegen die Ausweisung der Deutschen deutlich ge-
worden.
2. In der zweiten grundsätzlichen Bemerkung wies Pachman darauf hin, daß das
ganze Problem nicht nur historisch aufgezogen und verstanden werden dürfe, weil
es letztlich darum gehe, in der Regelung der deutsch-tschechischen Beziehungen das
Schlüsselproblem zu sehen: das aber ist kein historisches sondern ein politisches
Problem: „Überwindung der Vergangenheit auf der einzigen Grundlage der Ver-
söhnung – nämlich des beiderseitigen Bekenntnisses von Schuld und Irrtum in der
Vergangenheit . . ..“

XII.

Einige Veranstaltungen bzw. Publikationen müssen noch erwähnt werden, weil sie
eine besondere Beachtung beanspruchen können:
- die Tagungen von Bad Endorf und Kochel a. See
- eine außerordentlich beachtenswerte – aus Prag stammende – Studie im sozial-
  demokratischen „Právo lidu“
- und ein sudetendeutscher Beitrag im „Svědectví“.

Die 1. sudetendeutsch-tschechische Studientagung in Bad Endorf vom 2. bis 4.
November 1979 und die 2. Tagung in Kochel am See vom 11. bis 13. Juli 1980 wurden
getragen vom Sudentendeutschen Rat e. V. einerseits und der Freien Gesellschaft
zur Förderung der Freundschaft mit den Völkern der Tschechoslowakei e. V. an-
dererseits. Veranstaltet wurden sie von der Hanns-Seidel-Stiftung bzw. von der
Georg-von-Vollmar-Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung. Die jeweils ca. 50 ge-
ladenen Teilnehmer waren je zur Hälfte Tschechen und Sudetendeutsche aus den ver-
schiedenen politischen und weltanschaulichen Richtungen und Gemeinschaften.
Die zweite Tagung führte zur Gründung eines – bereits erwähnten – „Tschechisch-
sudetendeutschen Gesprächskreises“, in welchem Angehörige aller politischen Grup-
pierungen vertreten sind und der die Aufgabe eines Forums hat, das zu historischen
und aktuellen Problemen Stellung nehmen soll[46]. Hinsichtlich der Substanz konnten
die Tagungen nichts Neues bringen – das war auch nicht der Sinn[47].
Die Zielsetzung der ersten Tagung (Bad Endorf) war zunächst etwas unklar und
stark agitatorisch auf spektakuläre Ergebnisse abgehoben. Während des Gesprächs
wurden die Dinge zurückgeschraubt. Die Diskussionen waren wertvoller und brach-
ten mehr Substanz als die meisten Referate und dienten vor allem dem notwendigen
persönlichen Sich-kennenlernen. Hierin und im Beginn eines Gesprächs auf breiter

Basis lag der Wert der Endorfer Tagung. Mehr konnte billigerweise auch nicht erwartet werden.

Der sachliche Gehalt wurde in sieben Punkte eines Kommuniqués zusammengefaßt und betraf:

1. die bekannten Feststellungen über die Folgen des Zweiten Weltkrieges für Sudetendeutsche und Tschechen: Verlust der Heimat – Verlust der Freiheit;
2. den Hinweis auf die beiderseitige Schuld – mit dem Bekenntnis zu den Grund- und Menschenrechten;
3. die Aussöhnung mit der Überwindung der Belastungen seit 1939 als Ziel;
4. die Ablehnung von Gewaltanwendung bei der Lösung interner Probleme;
5. die ausdrückliche Verurteilung des von den Deutschen dem tschechischen Volk – und den Sudetendeutschen durch die Vertreibung angetanen Unrechts;
6. eine Solidaritätsbekundung für die Vertreter der CHARTA '77 und eine Verurteilung der jetzigen Verfolgungen und Unterdrückungen.
7. Im letzten Punkt heißt es: „Wir wollen in Zusammenarbeit zwischen Tschechen und Sudetendeutschen zur Klärung gemeinsamer wichtiger Fragen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beitragen. Deshalb wird ein tschechisch-sudetendeutscher Gesprächskreis gegründet, der sich um die Verwirklichung dieser Aufgabe bemühen soll."

Bald nach Endorf wurde Kritik laut – nicht nur, aber verständlicherweise vor allem im tschechischen Lager (bei Teilnehmern und bei Außenstehenden) – an der Auswertung der Tagung in der sudetendeutschen Presse und der darin zum Ausdruck kommenden, dem wirklichen Verlauf der Tagung nicht entsprechenden einseitigen und falschen Berichterstattung[48]. Trotz der – berechtigten – herben Kritik in der tschechischen Exilpresse an der Endorfer Tagung[49] kam die zweite Begegnung (in Kochel am See) zustande. Sie wurde bei kluger Vermeidung von Fehlern zum Erfolg: ein weiterer Schritt auf einem langen Weg[50].

XIII.

Erwähnenswert ist nun ein Artikel von Rudolf Hilf, einem sudetendeutschen Nonkonformisten, einem „Böhmen deutscher Zunge" – wie er sich selbst bezeichnet, dem Verfasser des lesenswerten Buches über „Deutsche und Tschechen"[51]. Hilf hat m. W. bisher als einziger Deutscher ausführlich in die DANUBIUS-Diskussion eingegriffen. Auch sein Beitrag wurde im „Svědectví" veröffentlicht[52].

Der Verfasser geht auch in diesem Beitrag nicht darauf aus, sich bei irgendjemandem Liebkind zu machen und wahrt seine Unabhängigkeit. So warnt er gewisse sudetendeutsche Kreise, nun nicht mehr zu tun, als den DANUBIUS-Thesen Beifall zu klatschen, sich vergnügt die Hände zu reiben und eine möglichst große Propagandastory daraus zu machen. Das ist nicht unbegründet! Hilf wünscht einen von Rechthaberei freien ernsten deutsch-tschechischen Dialog – im weitesten Sinn. Die gemeinsame Basis für jede Diskussion sollte sein: „. . . An den Irrtümern der Zeit haben wir alle teilgenommen, der eine etwas früher, der andere etwas später. Und wer von sich behaupten kann, daß er keinesfalls jemals einem Irrtum erlegen ist,

der sollte vielleicht darüber nachdenken, ob nicht ein gütiges Geschick ihm das erspart hat, anstatt es als Verdienst zu plakatieren . . ."

Auch Hilf, der sich im einzelnen mit den verschiedenen Beiträgen der DANUBIUS-Diskussion auseinandersetzt, unterstreicht den zentralen moralischen Aspekt – nun von sudetendeutscher Seite – verurteilt die Kollektivschuldthese und die kollektive Bestrafung.

Hinter den Überlegungen von Rudolf Hilf – also auch bei seinen Gedanken über die Vertreibungsproblematik – steht die Thematik: Böhmen – deutsches Volk – Nationalsozialismus; es geht um die Zusammenhänge von Staat-Volk-Nation, um die Frage nach dem Bohemismus, nach dem Sinn der böhmischen Geschichte.

Und so erinnert Hilf auch daran, daß sowohl Eduard Benesch als auch Kl. Gottwald 1945 in der Ausweisung der Sudetendeutschen eine geschichtliche Zäsur sahen – und eine Korrektur der ganzen böhmischen Geschichte. 1945 sollte eine Korrektur der Irrtümer seit der Zeit des Hl. Wenzel und der Přemysliden sein – was ja letztlich eine Trennung vom Westen bedeutete. Hilf stellt die Frage, ob der Weg der tschechischen Nation zurück zur eigenen Geschichte und der Weg nach Europa gegangen werden kann, ohne daß nicht auch das Verhältnis zu den Deutschen grundlegend verändert wird. „Zwischen Deutschen und Tschechen stehen München und die Vertreibung. München ist durch den Prager Vertrag liquidiert; das andere Problem, die Vertreibung, muß in beiderseitig zumutbarer Weise ebenfalls einer Lösung zugeführt werden: dabei geht es weder um eine Revision der Grenzen noch um neue Bevölkerungsverschiebungen – eher darum, daß in irgendeiner Region – vielleicht in Westböhmen – ein neues Beispiel des Zusammenlebens gesetzt wird – ich weiß, wie weit wir davon entfernt sind . . . . Nur eines darf es niemals mehr geben: einseitig deutsche und einseitig tschechische Lösungen. Die Zukunft und der Friede gehören der einvernehmlichen Lösung jener, die guten Willens sind . . ."

XIV.

Im Jahre 1979 wuchs die Zahl der Artikel, Diskussionsbeiträge, Briefe und der bisweilen scharfen Repliken beträchtlich an und wuchs 1980 weiter. Die Vierteljahreshefte von „Svědectví" blieben nicht die einzige aber die wichtigste Plattform[53]. Heute soll als letztes die Studie des „BOHEMUS" genannt werden. Hinter dem Pseudonym verbirgt sich ein Prager Autorenkollektiv von Historikern[54]. Die Zeitung der sudetendeutschen sozialdemokratischen Seliger-Gemeinde „Die Brücke" brachte eine deutsche Übersetzung.

Die Studie nimmt ebenfalls Bezug auf die DANUBIUS-Diskussion und begründet die eigene Stellungnahme mit der prinzipiellen Absage an das fürchterliche Prinzip der Kollektivschuld.

In einem ersten umfangreichen Teil werden große Linien durch die geschichtliche Entwicklung seit der Ostkolonisation mit dem Beginn der tschechisch-deutschen Symbiose gezogen, wobei so gut wie überhaupt keine Akzente zu entdecken sind, die an eine nationalistische Geschichtsinterpretation etwa im Stile der Palacký-Masaryk'schen Wertungen erinnern. Weitere Abschnitte befassen sich mit der ersten Tschechoslowakei, der Entstehung des Aussiedlungsplanes und der Durchführung.

Zwei Gedanken fallen auf: der eine, daß der Zweite Weltkrieg – hervorgerufen durch
den expansionslüsternen deutschen Nazismus – allmählich einen immer offenkun-
digeren anti*deutschen* Charakter annahm – auf Kosten seines anti*faschistischen* Cha-
rakters; und ein zweiter, daß der tschechische Nationalismus am Ende des Krieges
seine Vitalität und seine Neigung zu undemokratischen Lösungen auch unter den
neuen Verhältnissen unter Beweis stellte.
Der dritte Abschnitt der BOHEMUS-Studie betrachtet die historischen, die recht-
lichen, die ethischen, die politischen, die ökonomischen, die soziologisch-popula-
tionsbezogenen und die kulturellen Folgen. Zu letzteren ein wichtiger Gedanke:
„... Die Aussiedlung beraubte das Gebiet der böhmischen Länder, Wiege tsche-
chischer und deutscher Kultur, einer seiner Komponenten, machte es so ärmer und
erschwerte die gegenseitige Beeinflußung. Die feindselige Trennung von den Deut-
schen und die Schmähung der deutschen Sprache verschlossen den tschechischen
Geist der deutschen Kultur, die bei weitem nicht nur nationalistisch und nazistisch
war. Die tschechische Kultur beschränkte dadurch ihre Aufnahmefähigkeit sowohl
für das, was in der deutschen Kultur erstklassig war, als auch für das, was gerade
sie uns vermittelte .... Die tschechische Denkart verlor ihre traditionsgemäße Ver-
bindung zur deutschen idealistischen Philosophie und Geisteswissenschaft, verfiel
unschwer einem seichten Positivismus, büßte so an wirksamer Widerstandskraft
ein, um sich dann umso wehrloser der ideologischen Gleichschaltung zu unter-
werfen, gegenüber welcher sie die Macht des totalitären Staates gefügig zu machen
verstand ...." Die Studie endet:
„Die Aussiedlung der deutschen Bevölkerung aus der Tschechoslowakei war also
das Resultat einer verworrenen außen- und innenpolitischen Kräftekonstellation,
wie sie sich zum Ende des Zweiten Weltkrieges herausgebildet hatte. Die tsche-
choslowakische Demokratie suchte nicht nach dem schwierigeren, anspruchsvolleren
und darum auch vielleicht riskanteren Weg einer Aburteilung nur der wirklich
Schuldigen, – sie schreckte vor den Schwierigkeiten zurück, die mit dem weiteren
Verbleib der Deutschen in der Republik entstanden wären, auch schon aus dem
Grund, weil sie keine positiven Pläne für die Lösung des tschechisch-deutschen Zu-
sammenlebens besaß, weder *nach* dem Jahre 1945, noch *vor* diesem. Die politischen
Parteien erlagen statt dessen einer Massenpsychose und begaben sich – der Wähler-
massen wegen – auf den populären Weg der Aussiedlung, der Beschlagnahme des
Eigentums und des Bodens, der Aberkennung der bürgerlichen Rechte für die ganze
Volksgruppe. Sie beabsichtigten, aus der Aussiedlung für sich politisches Kapital
zu schlagen. Dies aber gelang nur *einer* Partei unter ihnen. Mit den anderen wurde
schon bald nach altbewährtem Muster verfahren ...
Das alles, was geschehen ist, gibt uns nun die Gelegenheit zu begreifen, daß die
Grundwerte der Demokratie unteilbar sind. Und darum auch haben wir diesen
Standpunkt zum Problem der Aussiedlung der Deutschen formuliert."
Man kann ohne Übertreibung in dieser Studie eine solide Zusammenfassung der
meisten in der gegenwärtigen Diskussion angesprochenen Fragen und Probleme
sehen und sie als eine gelungene Synthese wissenschaftlich fundierter Geschichts-
interpretation und einer an Menschlichkeit und Menschenrecht Maß nehmenden
sittlichen Wertung des Geschehenen einschätzen. Mehr noch, man kann sie wegen

ihrer ruhigen Ausgewogenheit und Ausgeglichenheit, ihrer Distanz von Enge, klein-
karierter Eigenbrötelei und alten Klischees, wegen ihres Maßes und ihrer wohl-
tuenden Offenheit und Gerechtigkeit als eine der besten Aussagen zum Thema
„deutsch-tschechische Geschichte und Geschichtsinterpretation" bewerten, der von
sudetendeutscher Seite zur Zeit in dieser Art kaum etwas zur Seite gestellt werden
kann.

XV.

Zusammenfassung

1. Die besprochene weite, geistig-sittliche Bewegung im tschechischen Volk, an
welcher Heimat und Exil beteiligt sind, ist ein bedeutsamer Beitrag zur „Bewältigung"
der Vergangenheit, weil hier bei der Konfrontation mit der Last der Geschichte an
die Stelle eines sterilen und im letzten verlogenen Pragmatismus (sei er historisch,
politisch oder juristisch – oder ganz einfach Zivilisationserscheinung im technolo-
gischen Zeitalter) und auch an die Stelle eines von der marxistisch-leninistischen
Ideologie bestimmten Menschen-, Geschichts- und Weltbildes ein entscheidendes
Drittes gesetzt wird: die Orientierung an absoluten sittlichen Normen und Werten.
2. Gegenüber dieser geistig und sittlich fundierten Auseinandersetzung im tsche-
chischen Lager, die vor allem die Dimension der Geschichte, die Reflexion über das
Geschehene betrifft (natürlich ohne es ungeschehen zu machen oder zu verdrängen!),
nehmen sich manche bekannten positivistischen, an Einzelfakten klebenden Argu-
mentationen seicht und antiquiert aus. Sie entstammen einem apologetischen Ge-
schichtsverständnis, einem naiv antagonistischen Denken, das nicht weiter führt;
in einem solchen Gespräch herrscht auf keiner Seite ein Mangel an einzelnen Daten,
Namen, Fakten und Zitaten, die dem anderen vorgehalten werden können, wobei
dem entsprechend Argumentierenden bei den „eigenen Leuten" auch der Applaus
„auf offener Bühne" sicher ist. Aber darum geht es nicht!
3. Die Entwicklung der Sudetendeutschen und die des tschechischen Volkes nach
1945 sind nur mit erheblichen Einschränkungen vergleichbar.
Die Sudetendeutschen haben sich nach der Vertreibung durch Aufbauwillen, Ein-
gliederung und durch das „Umdenken in der Verbannung"[55] allgemein anerkannte
Verdienste erworben und konnten sich dann – wie die anderen Westdeutschen – mit
Wohlstand, technologischem Fortschritt, der Generationenfrage und mehr oder
weniger bedeutsamen sozialkritischen Problemen befassen – alles (Wichtiges und
Fragwürdiges) im Zeichen und unter dem Schutzdach einer immer selbstverständ-
licher und immer weniger bewußt erlebten freiheitlichen Ordnung.
Das tschechische Volk jedoch hat auch nach 1945 weder die Selbstverständlichkeit
von Freiheit, noch die Selbstverständlichkeit von Wohlstand als Ruhekissen in ver-
gleichbarer Weise erfahren können. Dies hatte notvolle Belastungen zur Folge,
damit aber blieb dem Volk und seinen Eliten der Sinn für Werte und Normen er-
halten.
So ergaben sich interessante Unterschiede – und verschiedene Trends in der Gesell-
schaft und ihren führenden Köpfen.
4. Bei einem Vergleich des Standes der Diskussion über das Geschehene und der
„Aufarbeitung" der Geschichte waren die Sudetendeutschen in ihren profilierten

Gruppen wie der Ackermann-Gemeinde durch kritische Bestandsaufnahmen und durch zukunftsweisende Impulse jahrelang weiter als Tschechen und Polen, die auf dem Stand von 1945 verharrten und die Vertreibung tabuisierten, was verschiedene Ursachen hatte. Nunmehr jedoch ist festzustellen, daß ein wesentlicher Teil maßgebender Vertreter des tschechischen (noch nicht des polnischen!) Volkes aller Richtungen diesen Abstand an geistig-philosophischer und moralischer Bereitschaft zur Konfrontation mit der Geschichte – vor allem der eigenen nationalen Geschichte! – aufgeholt und die Deutschen eingeholt, teilweise überholt hat.
Die polnische Seite bleibt weiterhin bedauerlich weit zurück.

5. Die aus Böhmen, Mähren/Schlesien und der Slowakei vertriebenen Deutschen stehen vor entscheidenden Veränderungen: einem tiefgreifenden Generationswandel, der Ablösung der arg strapazierten „Erlebnisgeneration", und damit wohl auch vor Veränderungen hinsichtlich ihrer organisatorischen Strukturen und ihres Selbstverständnisses. Es wird darauf ankommen, daß aus den Reihen jener, die sich der deutsch-tschechischen Nachbarschaft verbunden und für das Gespräch verantwortlich wissen – und die hinsichtlich Verständigungsmöglichkeit und Informationsstand die entsprechenden Voraussetzungen mitbringen! – genügend Kräfte zur Verfügung stehen, um in der menschlichen Begegnung und im Gedankenaustausch mit tschechischen Partnern und Freunden, in Ruhe und Klarheit, mit Klugheit und Selbstbewußtsein, d.h. ohne billige Anbiederung und ohne ebenso billiges Prestigestreben, in Besinnung auf das Wesentliche einen Beitrag zu Frieden und Verständigung zu leisten. Die Voraussetzungen sind gut!

Anmerkungen

[1] Hingewiesen sei auf das Lebenswerk des 1976 verstorbenen sudentendeutschen Soziologen, Pädagogen und Historikers Eugen Lemberg und auf die Publikationen des „Collegium Carolinum; Forschungsstelle für die bömischen Länder".

[2] Veranstalter war ebenso wie bei der vorhergehenden Studientagung im November 1979 in Bad Endorf die „Freie Gesellschaft zur Förderung der Freundschaft mit den Völkern der Tschechoslowakei e.V." und der „Sudentendeutsche Rat".

[3] Die tschechische Seite war vertreten durch Pavel Tigrid (Paris), Jurist und Publizist, Herausgeber der 1956 (!) in New York gegründeten (jetzt in Paris erscheinenden) Zeitschrift „Svědectví" (Zeugnis), durch den bei der Deutschen Welle wirkenden, durch Aufsätze und Bücher bekannt gewordenen Historiker, und Publizisten Rudolf Ströbinger und durch den seit 1977 in Wien ansässigen Mitunterzeichner der CHARTA '77 ehemaligen ZK-Sekretär der KPTsch und Verfasser des Buches „Nachtfrost" Zdeněk Mlynář. Pavel Tigrid hielt im Rahmen dieser Bundestagung der Ackermann-Gemeinde in Regensburg auch eines der Grundsatzreferate: „Mitteleuropa – Mißachtung und Erneuerung der Menschenrechte".

[4] Vgl. Bericht der FAZ v. 15.8.1980.

[5] Košický vládní program; Program nové Československé vlády Národní Fronty Čechů a Slováků – offiziell angenommen am 5. April 1945 bei der ersten Sitzung des tschechoslowakischen Ministerrates in Kaschau; tschechisch abgedruckt u.a. in „Dokumenty moderní doby" Prag 1978, Nr. 97, S. 474ff.; deutsch u.a. in „Dokumente zur Austreibung der Sudetendeutschen (Sudetendeutsches Weißbuch), hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft zur Wahrung sudetendeutscher Interessen, bearb. v. Wilh. Thurnwald, 1951, S. 527f.

[6] Zit. nach „Dokumente der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa" Bd. IV/1. Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus der Tschechoslowakei, hrsg. vom Bundesministerium f. Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte, bearb. v. Theod. Schieder, Bonn 1957; Anl. 19, S. 291.

[7] Abgedruckt in: „Dokumente zur Sudetendeutschen Frage 1916–1967" hrsg. im Auftr. d. Ackermann-Gemeinde v. E. Nittner, 2. Aufl. München 1967, Nr. 222, S. 349.

[8] Ebd. Nr. 224a, S. 350.

[9] Ebd. Nr. 225, S. 352f.

[10] Ebd. Nr. 228, S. 355.

[11] Die Hohen Kommissare haben sofort gegen dieses „Prager Abkommen" Einspruch eingelegt. Der Deutsche Bundestag hat in seiner Sitzung vom 14. Juli 1950 erklärt: „... Das Prager Abkommen ist nicht vereinbar mit dem unveräußerlichen Anspruch des Menschen auf seine Heimat. Der Deutsche Bundestag erhebt deshalb feierlich Einspruch gegen die Preisgabe des Heimatrechtes der in die Obhut der Deutschen Bundesrepublik gegebenen Deutschen aus der Tschechoslowakei und stellt die Nichtigkeit des Prager Abkommens fest ...". Nittner a.a.O., S. 356.

[12] „Weg des Sieges", gleichzeitig erschienen in Sofia, Budapest, Warschau, Prag, Moskau und Dresden 1975. Der Beitrag über die ČSSR, S. 65–92 der deutschsprachigen Ausgabe von Václav Lhota behandelt das Thema: „Das Bündnis mit der UdSSR und die Klasseninteressen der Völker der ČSSR".

[13] Der Aufruf der KPTsch ist in deutscher Übersetzung abgedruckt bei Nittner, a.a.O., Nr. 201, S. 297ff.

[14] Diese Argumentation findet sich z.B. in dem zweibändigen, von einem Autorenkollektiv der Tschechosl. Akad. d. Wissenschaften hrsg. Werk „Formování světové socialistické soustavy v letech 1944–1949" (d.h. „Die Entstehung des sozialistischen Weltsystems in den Jahren 1944–49") Prag 1975, Bd. 1, Kap. III/1 S. 113–155, insbes. S. 122ff.; hingewiesen sei auch auf ein Schulbuch für Gymnasien und höhere Schulen: Jaroslav Pátek, Československé Dějiny (1939–1948) aus dem Staatl. Pädag. Verlag Prag, Ausgabe von 1976, S. 85f.

[15] Erinnert sei vor allem an die Ereignisse seit Ende September 1940. Bis dahin konnte man – dank der Persönlichkeit des ersten Reichsprotektors, des Freiherrn Konstantin von Neurath – geradezu noch von einer „weichen Tour" reden. Die Wende trat konkret am 23. September 1940 ein: Bormann und Goebbels, der SD und auch K. H. Frank setzten sich mit der härteren Linie durch. An diesem Tag wurde Neurath zu Hitler zitiert, der ein schärferes Durchgreifen verlangte und den SS-Obergruppenführer und Chef der Sicherheitspolizei und des SD, Reinhard Heydrich, nach Prag schickt. Neurath bietet seinen Abschied an, Hitler findet eine andere Lösung: Neurath geht – zur Widerherstellung seiner zerrütteten Gesundheit – auf einen längeren Urlaub – für fast drei Jahre – bis Frick, aus dem Innenministerium ausgebootet, als Reichsprotektor nach Prag geht. – Am 27. September 1940, einem Samstag, werden die personellen Veränderungen bekanntgegeben; – bereits am folgenden Sonntag, dem 28., wird der tschechische Ministerpräsident Eliáš verhaftet; – am Mittwoch ist der Prozeß (unter Ausschaltung der Reichsanwaltschaft) vor dem Volksgerichtshof, der nach Prag gekarrt worden war und außer gegen Eliáš innerhalb weniger Tage bis 3. Oktober noch ca. 150 bis 200 Todesurteile verhängte und vollstreckte; ihnen folgten bis Anfang November weitere hunderte Urteile durch Sonder- und Standgerichte. – In den folgenden 3–4 Jahren folgten unter einer weiteren Steigerung nach dem Heydrich-Attentat vom 27. Mai 1942 nicht nur sehr viele weitere Prozesse und Standgerichtsurteile, bei denen eine Klärung der Schuldfrage schließlich völlig zurücktrat, sondern auch Kollektivdiskriminierungen des tschechischen Volkes im ganzen – und zuletzt die nicht mehr verwirklichten Planungen über eine Art „Endlösung" mit Eindeutschung, Umsiedlung und „Sonderbehandlung".

[16] Deutsch in: Wissenschaftlicher Dienst für Ostmitteleuropa, Juli 1968.

[17] Ebd. S. 380.

[18] Text der CHARTA '77 ist u.a. in deutscher Sprache vollständig veröffentlicht in „Listy-Blätter" Zeitschrift der Tschechoslowakischen Sozialistischen Opposition, Frankfurt, Nr. 12, Februar 1977.

[19] Sich selbst bezeichnen die Unterzeichner der CHARTA '77 als „eine freie, informelle und offene Gemeinschaft von Menschen verschiedener Religionen und verschiedener Berufe, verbunden durch den Willen, sich einzeln und gemeinsam für die Respektierung der Bürger- und Menschenrechte in unserem Land und in der Welt einzusetzen ...".

[20] Eine Anthologie über Persönlichkeit und Werk Jan Patočkas ist 1980 bei der Fördergemeinschaft tschechoslowakischer Literatur außerhalb der Tschechoslowakei e.V. INDEX in Köln erschienen: „Jan Patočka, osobnost a dílo", 150 S.

[21] „Osteuropa" 7/1977, S. 572.

[22] Das sog. Politische Testament Patočkas ist abgedruckt in „Křesťané a Charta '77" (Die Christen und die Charta '77) hrsg. vom „Opus Bonum e.V." bei INDEX, a.a.O. Reihe doba Band 77 „Co mužeme očekávat od Charty '77?" (Was wir von der Charta '77 erwarten können) S. 39ff.

[23] Artikel von Patočka: „Čim je a čím není Charta '77" (Was die Charta '77 ist und was sie nicht ist) vom 7.1.1977 ist abgedruckt in „Křestané a Charta '77" a.a.O., S. 30f.

[24] Politisches Testament a.a.O., S. 42.

[25] Die Erklärung von Franken ist in tschechischer Sprache abgedruckt u.a. in „Národní Politika" (München) Jahrg. X Nr. 4, April 1978. Den deutschen Wortlaut brachte als erste die „Frankfurter Rundschau" vom 2. März 1978.

[26] „Svědectví" (Zeugnis) Vierteljahresschrift für Politik und Kultur, Redakteur: Pavel Tigrid, erscheint im 15. Jahr. z. Zt. in Paris. Heft Nr. 57 druckt auf S. 105–122 die Thesen vollständig ab. Weggelassen ist nur ein im Originaltext vorangestelltes Zitat aus der Enzyklika Papst Pius XII. „Summi pontificatus" von 1938. Eine deutsche Übersetzung der Thesen brachte das Deutschland-Archiv Heft 7/1979 S. 712ff. Eine auszugsweise Veröffentlichung in deutscher Sprache ist u.a. in „Im Zeichen der Partnerschaft; sudetendeutschtschechische Studientagung in Endorf vom 2.–4. Nov. 1979" Mitteleuropäische Quellen und Dokumente Bd. 17, hrsg. vom Sudetendeutschen Rat München 1980, S. 81–88.

[27] Über den Todesmarsch von Brünn (Ende April 1945) und das Blutbad von Aussig (30. Juli 1945) vergl. Augenzeugenberichte im Sudetendeutschen Weißbuch a.a.O., S. 63ff. bzw. 121ff.

[28] „Svědectví" Nr. 57, S. 103f., „Úvodem k tomu co následuje" (Als Einführung zum Folgenden).

[29] J. Wolfg. Brügel, Jahrgang 1905, aus Südmähren stammend ist Verfasser der beiden viel diskutierten in der Nymphenburger Verlagsanstalt erschienenen Bände „Tschechen und Deutsche" (1967 und 1974). Er studierte an der Prager Deutschen Universität Rechtswissenschaften und wurde Privatsekretär des deutschen sozialdemokratischen Ministers Ludwig Czech (gest. 1942 in Theresienstadt) bis 1938; bis ins Londoner Exil hinein wurde Brügel zum Gegenspieler des anderen sudetendeutschen Sozialdemokraten Wenzel Jaksch. Brügel ist Vertreter einer harten Verurteilung der sudetendeutschen Politik vor 1938 – ohne deswegen in die Nähe von Eduard Benesch zu geraten. 1945 blieb Brügel in London.

[30] Jaroslav Stránský, Odsun Němců z ČSR z hlediska národního a mezinárodního (Der Abschub der Deutschen aus der ČSR unter nationalen und internationalen Gesichtspunkten) 2 Bände, London 1953.

[31] „Svědectví" Nr. 57/1979, S. 104.

[32] „Svědectví" Nr. 58 kommen S. 383–406 teils in kürzeren Leserbriefen, teils in ausführlicheren Abhandlungen zu Wort: Radomír Luža (New Orleans), Vilém Brzorad (New York), Milan Hübl (Prag), Zdeněk Mlynář (Wien), Petr Uhl (Prag) u.a.

[33] „Svědectví" Nr. 58, S. 389.

[34] Ebd. S. 393.

[35] Radomír Luža aus New Orleans in „Svědectví" Nr. 58, S. 385.

[36] Vilém Brzorad aus New York vom 20.3.1979 in „Svědectví" 58, S. 386.

[37] Prager Zentralgefängnis, Schauplatz entsetzlicher Geschehnisse sowohl in der Zeit der NS-Okkupation gegen Tschechen als auch 1945 in der Revolutionszeit gegen Deutsche.

[38] Beitrag vom 5. April 1979, abgedruckt im „Svědectví" Nr. 58, S. 396–405; zu Zd. Mlynář: geb. 1930, Studium der Rechtswissenschaften in Moskau, Tätigkeit bei der Tschechosl. Akademie d. Wissenschaften in Prag, 1964–68 Sekretär der Rechtskommission beim ZK der KPČ, 1968 ZK-Sekretär in der Dubček-Ära, nach dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten in die ČSSR Mitarbeiter des Nationalmuseums, 1970 aus der Partei ausgeschlossen, Mitinitiator der Charta '77; Emigration nach Wien. Mlynář ist auch Mitunterzeichner der „Erklärung von Franken".

[39] „Svědectví" Nr. 58, S. 398f.

[40] s. Anm. 28.

[41] Das OPUS BONUM entstand 1972 in Frankfurt durch Initiative des früheren Abtes von Břevnov (Prag) Dr. Anastas Opásek OSB und des Philosphen Dr. Wlad. Neuwirth als katholische Laienorganisation von Tschechen und Slowaken im Exil. Abt Opásek wurde 1948 verhaftet, wegen Hochverrat und Spionage zu lebenslänglicher Haft verurteilt und 1960 entlassen. Er arbeitete, da ihm die priesterlichen Tätigkeiten verboten waren, als Bau- und Lagerarbeiter bis 1968. In diesem Jahr begann sein Exil in Bayern. Er lebt in der Abtei Rohr der sudetendeutschen Benediktiner aus Braunau. Zum OPUS BONUM: IWO (InfoDienst West-Ost) Beilage zum „Volksboten" vom 18.7.1980.

[42] Vergl. Anm. 25. „Únor 1948 – očima vítězů i poražených – o třicet let později" (Der Februar 1948 mit den Augen der Sieger und der Unterlegenen – dreißig Jahre später) INDEX Köln Bd. 6 der Reihe doba 1979.

[43] Ebd. S. 85–96.

[44] Ebd. S. 88/89.

[45] Luděk Pachman ist auch der tschechische Vorsitzende der „Freien Gesellschaft zur Förderung der Freundschaft mit den Völkern der Tschechoslowakei e.V.". Ebd. S. 90.

[46] Das Kommuniqué von Kochel ist u.a. abgedruckt in „Der Volksbote" vom 18.7.1980.

[47] Die Referate und Diskussionsbeiträge sowie das Kommuniqué von Endorf liegen deutsch und tschechisch vor. In deutscher Sprache sind die Referate von W. Becher, Ströbinger, Prinz, H. Klein, L. Pachman und eine Replik Bechers auf Pachman abgedruckt im Band 17 der Mitteleuropäischen Quellen und Dokumente, hrsg. vom Sudetendeutschen Rat „Im Zeichen der Partnerschaft", München 1980. Die Ausführungen von W. Becher und L. Pachman sowie das Kommuniqué sind abgedruckt in „Sudetenland" 22. Jahrg., Heft 1/1980, S. 34–47. Tschechisch sind die Referate und die Diskussionsbeiträge zusammengefaßt in einer Schrift der „Svobodná společnost" (Freie Gesellschaft) München 22 „Češi a Němci", München 1980, – 15 Seiten.

[48] „Sudentendeutsche Zeitung" und „Der Volksbote" vom 9. November 1979.

[49] Genannt seien:
1. eine offizielle Stellungnahme der „Freien Gesellschaft" vom 10. November 1979.
2. „Vídenské Svobodné Listy" – Týdeník Menšinové rady české a slovenské větve v Rakousku Nr. 46/1979: „Endorf, Endorf, Endorf . . .".
3. „Slowakische Nachrichten" (München) Heft 1/1980 „Nach dem Jubel – Ernüchterung".
4. „Narodni Politika" (München) Folge 1/1980 „Na okraj jedné historie".

[50] Bericht in „Sudetendeutsche Zeitung" und „Der Volksbote" vom 18. Juli 1980.

[51] Rudolf Hilf: „Deutsche und Tschechen; Bedeutung und Wandlungen einer Nachbarschaft in Mitteleuropa", Schriftenreihe des Forschungsinstitutes der Deutschen Gesellschaft für auswärtige Politik; Reihe: Aktuelle Außenpolitik; Leske Verlag, Opladen 1973, 138 S.

[52] „Svědectví" Heft 60/1980, S. 785–792 (in tschechischer Sprache).

[53] Auf einzelne Beiträge soll nicht mehr eingegangen werden; erwähnt seien aus Heft 59 von „Svědectví" (der „Prager Nummer") die Beiträge von Luboš Kohout (einem Reformkommunisten, Hilfsarbeiter in Prag) S. 565ff. und 577ff., weitere Äußerungen des führenden Vertreters der Exil-Sozialdemokraten, Prof. Radomír Luža (New Orleans) S. 583ff.; der Beitrag eines „Grenzers", der nun anscheinend im früher von Deutschen besiedelten Grenzgebiet Böhmens wohnt und die Vertreibung ganz hart verurteilt, S. 583ff.; von Ota Filip (München) S. 588; eine Stellungnahme des gegenüber der sudetendeutschen Haltung in der ersten Republik unverändert kritischen Erazím Kohák (Boston) S. 591ff. In Heft 60/1980 wird die teilweise recht temperamentvolle Diskussion fortgesetzt (S. 785–794), desgl. in Heft 61/1980 (S. 175–208). – Der Hessische Rundfunk brachte am 8. Februar 1980 eine Sendung von Ota Filip: „Der böhmische Streit um die Vergangenheitsbewältigung". – Das Wiener Wochenblatt des tschechischen Exils „Vídenské Svobodné Listy" veröffentlichte in den Folgen 23–28/1979 eine umfangreiche Studie von Jan Křen: Wie es zur Ausweisung der tschechoslowakischen Deutschen kam. – Die Ausweisung im Lichte neuer Quellen". Und in derselben Wochenzeitung Nr. 22/1979 stellt der schon mehrfach erwähnte der Emigration von 1948 angehörende und in New Orleans tätige Radomír Luža in einer Erwiderung auf einen in der „Pallach Press" vom März 1979 abgedruckten Leserbrief von Ladislav Hejdánek, dem Sprecher der Charta '77 seine unverändert harte Position heraus.

[54] Die umfangreiche Studie (13 ganzseitige Spalten) „Die Vertreibung der Deutschen aus der Tschechoslowakei" wurde von der Zeitung der tschechoslowakischen Sozialdemokraten im Exil, dem „Právo Lidu" Folge 1/1980 in einer Sonderbeilage veröffentlicht; die „Brücke", das Organ der sudetendeutschen „Seliger-Gemeinde" brachte in der Folge vom 15. März 1980 eine deutsche Übersetzung.

[55] Dieses zum Programm gewordene Wort war das Thema vieler Vorträge des verstorbenen Eugen Lemberg (s. Anm. 1). Veröffentlicht wurden diese Gedanken 1953 in Heft 5 der Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde „Völker und Volksgruppen im Exil", als Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte" der Wochenzeitung „Das Parlament" B XI vom 24. März 1954 und als Heft Nr. 13 der Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst „Umdenken in der Verbannung. Ein neues Verhältnis zu Ostmitteleuropa?" (mehrere Auflagen seit 1953).

Eduard Kroker

Das Menschenbild im heutigen China

Das Menschenbild hat im heutigen China Wandlungen erfahren. Diese spielen sich in der Zeit ab und die Zeitspanne, die vom Thema her auf das „Heute" eingegrenzt wird, ist gar nicht so eindeutig bestimmt. Mit guten Gründen könnte man im „Heute" entweder den kurzen Zeitraum seit dem Tode des Großen Vorsitzenden sehen, seit der Zerschlagung des linken Flügels der Partei, der unter der Leitung der sogenannten Viererbande stand, oder die Zeit seit der Gründung der Volksrepublik im Jahre 49, oder die Zeit seit dem Sturz der Dynastie 1911 oder gar die lange Epoche seit der Geburt Mao Tse-tungs. Wer das heutige China mit der Gestalt Mao Tse-tungs ineinssetzt, wird in das vom Thema angesprochene „Heute" auch die letzten Jahre der kaiserlichen Dynastie einbeziehen müssen, die traurigen Zeugen des Untergangs des Reiches der blumigen Mitte.

Ich werde aus diesem Grunde zunächst das konfuzianische Menschenbild zeichnen, das der Vorsitzende in seiner Kindheit und Jugend anhand der klassischen Literatur kennenlernt, dann das Menschenbild der Kleinen Tradition, das in Geheimbünden lebendig ist. An dritter Stelle das Menschenbild, das der Ablehnung des Konfuzianismus in weiten Kreisen der zwanziger Jahre zugrunde liegt und am westlichen Denken orientiert ist. Schließlich wende ich mich der jüngsten Gegenwart zu, dem Menschenbild in der Vorstellung der Partei und seines Vorsitzenden.

In drei Durchgängen werde ich dieses Menschenbild zu zeichnen versuchen. Im ersten beschreibe ich die Kerngemeinschaft des neuen Menschen mit ihrer Ausstrahlung auf das konkrete Verhalten, im zweiten den Weg zur Erschaffung des neuen Menschen mit den Gründen, die seine Existenz legitimieren, im dritten den neuen Menschen in der Konfrontation mit dem Tode.

I. Das Menschenbild der Großen Tradition

Das Menschenbild des Konfuzianismus – die Große Tradition – galt in weiten Kreisen der chinesischen Gesellschaft in den ersten zwei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. In konfuzianischer Sicht ist der Mensch schicksalhaft in ein Geflecht unaufhebbarer Bedingungen eingespannt, in die Familie, in die Sippe, in die Dorfgemeinschaft, in das geradezu als kosmisch zu bezeichnende Staatsgefüge der Ökumene und so in ein eisernes Pflichtensystem. Er ist grundsätzlich von seinem Verständnis her auf die Gemeinschaft bezogen. Sein Verhältnis zu ihr ist immer nur durch Pflichten, nie durch Rechte bestimmt. „Der Edle weiß von Pflichten, der Niedrige, der noch nicht zur Höhe der vollen Humanität gelangte Mensch, redet von Rechten", – so lautet ein bezeichnendes Wort[1]. Man mißverstehe den Text nicht: er hat nicht nur die Seinsordnung zum Gegenstand, auch wenn er hier das aktuelle Verhalten in einer feststellenden Form kritisiert. Er spricht überdies eine Norm aus. Sie ist an den Gebildeten gerichtet.

Der Konfuzianismus hält den Mensch für gut. Güte und Tugend erwirbt er durch Studium. Tugend ist also erlernbar – es versteht sich – in der Gemeinschaft. Wertschätzung erfährt er von der Gruppe nur, insofern er ein Wesen der Gesellschaft ist; aber als Einzelmensch gilt er nichts.

Die Tugend, die seine Lebensführung bestimmt, ist die den Eltern, (den Autoritätspersonen) geschuldete Ehrfurcht –, nach abendländischem Verständnis, eine Spielart der Gerechtigkeit, nach chinesischem der Inbegriff, die Ansammlung aller Tugenden. Der konfuzianische Mensch besitzt ein nachgiebig kompromißbereites Wesen, das den Frieden höher schätzt als die Gerechtigkeit[2]. Vom Kampf ums Recht zu reden, wäre nicht nur eine Verirrung des Intellekts, es wäre zugleich auch ein für irreparabel zu geltender Anschlag auf die konfuzianische Ordnung. Kein Wunder, daß das blumige Reich der Mitte, wie man China poetisch und nicht ganz unzutreffend genannt hat, formell keine subjektiven Rechte anerkennt. Eine distanzierte und von jedem Hauch der Leidenschaft ungetrübte Rationalität zeichnet den konfuzianischen Menschen aus. Sie findet ihren Ausdruck im ritengerechten Verhalten.

Riten sind ihrem Ursprung nach sakral, schützen den Menschen in seiner Anfälligkeit für das Extrem, bewahren ihn so vor dem Untergang. Sie bringen es zustande, daß der Mensch zwischen den Verlockungen der Lust und der Ertötung des Gefühls in der humanen Mitte verharrt. „Ehrerbietung ohne Rite – sagt der Meister – ist Kriecherei, Vorsicht ohne Rite ist Feigheit, Mut ohne Rite ist Auflehnung, Aufrichtigkeit ohne Rite ist Grobheit."[3] Ein anderes Wort des Meisters weist den Riten eine tiefere Dimension zu. „Riten, Riten, sind das etwa nur Jade und Seide?!"[4] – Ich füge zur Verdeutlichung hinzu: das eine wie das andere, Jade wie Trommeln, sind visueller und auditiver Schmuck. Der im Schmücken sich erschöpfende Vorgang verwandelt den Geschmückten freilich nur im Äußeren. Unbestreitbar zeigt sich, daß der Vollzug der Riten keine seelenlose Routine ist. Dort, wo der Mensch die Riten befolgt, die durch die Riten sanktionierte hierarchische Ordnung respektiert und zugleich die entsprechende Gesinnung wirksam werden läßt, erfüllt er den Sinn der menschlichen Existenz. –

Auf dem Boden solcher von Riten geschaffenen Bindungen wächst die Solidarität. Ihr steht die Sippenhaft gegenüber. Sie zieht als Straffolge bestimmter Verbrechen die Ausrottung der Sippe bis ins dritte Glied nach sich[5]. Man kann den brutalen Charakter der geübten Sippenhaftung vom Gedanken der Solidarität her verstehen. Sie setzt die Identifizierung des einzelnen mit der Sippe einfach als existent voraus, eine Identität, die weder realisiert noch realisierbar ist.

Der konfuzianische Mensch liest den Maßstab und die Normen des Verhaltens, aber auch die Normen der Machtverwaltung an der Vergangenheit ab, die er freilich stets als eine erweiterte Gegenwart versteht.

Dort, wo er Herrschaft ausübt, regiert er nicht mit Hilfe von Gesetzen und Strafen, – das tut man auch im heutigen China nicht, – sondern durch Belehrung und durch das tugendhafte Beispiel. Die Tugend strömt wie ein Fluidum auf die Untergebenen über und reißt den vom Glanz der Tugend Getroffenen einfach zur Nachfolge mit[6].

II. Das Menschenbild der Kleinen Tradition

Noch etwas ist hier zu bedenken. Der Konfuzianismus hat nur indirekt das niedrige Volk erreicht, das weder lesen noch schreiben kann. Er hat sich im Grunde um das Volk wenig gekümmert. Er hat nie um Volkstümlichkeit geworben. Das ist wohl auch der Grund, warum das Volk in einem anderen geistigen Klima seine Geborgenheit suchte, in der sogenannten Kleinen Überlieferung, die im Schatten der Großen wuchs, verstohlen hinter dem Rücken der Autorität und in der Hoffnung, es werde ihr gelingen, die Vertreter der Großen Tradition und ihre Ordnung zu stürzen. Das Menschenbild der Kleinen Tradition bildet sich im Gegensatz zur Großen, konfuzianischen heraus[7].

Sie schätzte andere Werte; sie siedelte in jener Volksschicht, die sich nicht an der Verwaltung der Macht beteiligen konnte und auch nicht durfte, die sich selbst nur als Objekt der Macht verstand und darunter litt. Sie blühte in den Kreisen der von Kriegswirren Vertriebenen, von Naturkatastrophen Heimgesuchten; sie gedieh in den Klüngeln der Wandermönche, Schmuggler und Geomantiker, arbeitsscheuer Vagabunden und fliegender Händler. Leute solcher Art hatten zur Feldarbeit ein distanziertes Verhältnis; das kann man verstehen. Sie standen aber der seßhaften Landbevölkerung nahe, waren beweglicher als sie und versahen wohl aus diesem Grunde die Funktion der Gerüchteküche.

In diesen Kreisen grassierten Gerüchte über gloriose Siege und Untergang, über Zeiten der Bedrängnis und Epochen des Glücks. Hier werden Vorstellungen von einem besseren Leben wach, nehmen Kontur an, kristallisieren sich zur Deutlichkeit im Zug einer immer stärker werdenden Opposition gegen die staatliche Autorität. Die Opposition wird von Männern getragen, die sich über die hierarchischen Barrieren hinwegsetzen, der Unterdrückten annehmen und für Gerechtigkeit eintreten.

Der von Mao Tse-tung geschätzte Roman „Die Räuber vom Liangshanmoor" zeichnet solche Männer. Sie suchen nicht den Frieden, auch nicht die Ordnung; sie kennen nicht die Tendenz zu friedlichem Ausgleich und Kompromiß, nicht die passive Hinnahme bedrückender Zustände, auch nicht die Anerkennung der Wiederkehr des Gleichen. Ihre Aktionen sind ein Protest gegen Verhältnisse, die Paternalistik und Unmündigkeit festschreiben. Protest auch gegen das steife gemessene Verhalten, wie es die Hörigkeit gegenüber der Ritenordnung erstehen läßt. Man spürt: Werte, die dem Konfuzianismus unangefochten gelten, stehen in der Kleinen Tradition nicht hoch im Kurs.

Das Bild dieser Helden zeigt Züge, die den Konfuzianismus nicht wiedererkennen lassen. Hier ist kein Respekt vor dem hierarchischen Prinzip in Sicht. Die Helden der Kleinen Tradition fühlen sich von der Willkür und der Korruption der Beamten herausgefordert; sie greifen zum Schwert, auch gegen die Reichen, weil sie meinen, daß der Reichtum der Reichen nur widerrechtlich erworben sein könne und es wohl auch in vielen Fällen war. Sie zeichnen sich aus durch Kühnheit und Mut; wie hätte man ihnen sonst das Heldische zuweisen können. Da sie tapfer sind und die Gerechtigkeit auf ihrer Seite haben, fallen ihnen im Kampf mit den kaiserlichen Truppen die Siege – zumindest in den Romanen – einfach zu. Von Leuten solcher Art läßt sich das Erwachen des Nationalgefühls erwarten.

Mao Tse-tung rühmt die Geheimgesellschaft der älteren Brüder in seinem Brief vom Jahre 1936, und General Chu Te, der Waffengefährte des Vorsitzenden, vergleicht in seiner Autobiographie die Schlupfwinkel der Mitglieder der Geheimbünde mit den Zellen der kommunistischen Partei. Sowohl die Gesellschaft der älteren Brüder, wie die Triasgesellschaft können auf eine lange Tradition zurückblicken. Sie agierten gegen die kaiserliche Dynastie nicht anders als die kommunistischen Zellen gegen das Regime Tschiangkaischecks. Man wird sagen müssen, daß es die in Opposition zur Autorität stehenden Geheimgesellschaften sind, die das chinesische Volk in der Kunst klandestiner Aktionen belehren; jedenfalls orientieren sich jene Kräfte, die um die Wende unseres Jahrhunderts den Drachenthron zu stürzen suchen und nach mehreren mißglückten Anläufen 1911 auch zu stürzen imstande sind, an Helden der sogenannten in Geheimgesellschaften gepflegten Kleinen Tradition.

Diese Gestalten werden mit Eigenschaften ausgestattet, die sich wie Negativhaltungen konfuzianischer Tugenden ausnehmen. Das Prometheische, das Aufrührerische bestimmt ihr Bild. Auf ihre Fahnen sind Freiheit und Egalität geschrieben, eine Gleichheit von utopischem Zuschnitt; Freiheit für alle und als Weg hierzu Aufstand und Rebellion. Kein Wunder, daß Mao Tse-tung das Rebellischsein als Kennzeichen des echten Kommunisten preist[8]. In seiner bedeutenden Schrift über den Widerspruch bezieht er sich ausdrücklich auf den Roman: Die Räuber vom Liangshanmoor. Die dort beschriebene Taktik und Strategie verhelfen ihm zum Sieg und zur Eroberung der Macht.

Die Ideale der Volksromane gehen in seine politischen Vorstellungen ein. Sie lassen sich in seinen Tugendkatalogen wiedererkennen. Sie werden in der Kulturrevolution neu zum Leben erweckt. Sie zeigen das Bild eines Menschen, der im Kampf und in der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse die eigentlichen Verwirklichungsformen seiner Existenz erblickt. Sowohl in der konfuzianischen, in der Großen Tradition, als auch in der Kleinen Tradition der Geheimbünde werden Verantwortungsbereitschaft und Solidarität als selbstverständliche Eigenschaften des humanen Menschen gerühmt. In beiden liegt der Nachdruck auf dem Gesellschaftlichen; in beiden gilt der Vorrang nicht dem einzelnen, sondern der Gruppe; in beiden ist die Ich-Feindlichkeit nicht zu bestreiten. Der einzelne ist nichts, die Gruppe, die Gemeinschaft, die Partei, der Staat ist alles.

III. Das Menschenbild der Zeitschrift: Neue Jugend

Gegenüber dem geistigen Fundus der Geheimgesellschaften, die sich mehr an der Ausräumung der Mißstände inspirieren, denn an der Konzeption der neuen Gesellschaftsordnung, nehmen sich die Vorstellungen des Kreises um die Zeitschrift „Neue Jugend" modern, fortschrittlich und im Sinne des 20. Jahrhunderts eben zeitgemäß aus. Ihr Herausgeber Ch'en Tu-hsiu, eine geistig unabhängige Persönlichkeit, ist revolutionär, gehört aber nicht der Bewegung um Sun Yat-sen an[9]. In 6 Leitsätzen umreißt er in der eben genannten Zeitschrift vom 1. September 1915 das Bild des Menschen, an der sich die geistige Jugend Chinas orientieren soll. Er knüpft an die in Geheimgesellschaften entwickelten die Realität nicht immer genügend bedenkenden Ideen der Kleinen Tradition an. „Seid selbständig und nicht servil. Seid fortschrittlich

und nicht konservativ! Seid rebellisch und nicht fügsam! Seid kosmopolitisch und
nicht dem eigenen Interessenkreis verschworen. Denkt in eurem Tun einzig an den
Zweck und seid nicht formalitätenhörig. Seid wissenschaftlich und nicht von amateur-
haften Launen getrieben." In der Nummer vom 5. Januar 1916: „Haltet die eigen-
ständige, unabhängige Persönlichkeit hoch. Laßt euch nicht von anderen an der
Leine führen. Befaßt euch mit einer nationalen Tätigkeit und beschränkt eure Arbeit
nicht auf Parteien und Cliquen!"[10]. An diesem Appell fällt auf: er verstößt gegen eine
jahrhundertealte Überlieferung. Er greift den Überlegenheitsdünkel als falsches
Bewußtsein an. Er wendet sich gegen das blinde Verfallensein an die eigene Vergan-
genheit. Er verwirft das Prinzip des Vorrangs der Gruppe gegenüber dem einzelnen:
„Seid eine stolze männliche und weibliche Jugend. Kämpft um die Befreiung von der
Rolle des Anhängsels und stellt die selbständige unabhängige Persönlichkeit wieder
her." Um dieses Programm zu verwirklichen, hält Ch'en Tu-hsiu ein engagiertes
Plädoyer für die Wissenschaftlichkeit des Westens: „Wenn wir uns zu Neuerungen
entschließen, müssen wir überall westliche Methoden anwenden. Wenn wir uns zur
Beibehaltung des Alten entschließen, müssen wir überall alte chinesische Verfahrens-
weisen praktizieren."Und wir selbst fragen wohl etwas verwundert – aus der Distanz
von immerhin mehr denn 50 Jahren: wieso eigentlich überall!? Trifft es denn zu, daß
das eine seiner Natur nach das andere ausschließen muß. Ist nicht vielmehr richtig,
was C. G. Jung, ein Zeitgenosse Ch'en Tu-hsius, freilich im abendländischen Kultur-
kreis beheimatet, als unabweisbar zu erkennen meinte, daß sich die fernöstliche Kultur
zur abendländischen komplementär, ergänzend, gegenseitig fördernd, bereichernd
verhält.

In Ch'en Tu-hsius Menschenbilde figurieren der Glaube an die Gleichberechtigung
aller Menschen, die Anerkennung des Mitmenschen als Person mit ihrem eigenen
Anspruch auf Selbständigkeit in der Entfaltung und Suche nach Glück, die Ablehnung
der überlieferten Ethik, Religion, Kunst, Literatur und Schrift. Sie wird getragen von
einem unerschütterlichen Vertrauen in die Wissenschaft und von der Überzeugung,
daß Wissenschaft und Religion unvereinbar sind. „Unser Wissen will ständig unseren
Glauben zunichte machen. Unser Glaube will ständig unser Wissen versperren; und
so verwerfen wir um des Glaubens willen das Wissen und suchen unsere Zuflucht im
Reiche der Verirrungen und der Dummheit. Wie sollte das angängig sein?!"[11].

In dem Menschenbilde Ch'en Tu-hsius figuriert noch als charakteristischer Zug die
durch nichts gerechtfertigte Hoffnung, das Individuum werde, wenn es von allen
Ketten der Überlieferung befreit ist, im Reiche der Mitte ähnliche Erfolge erringen
wie der Mensch im Westen. – All diese Haltungen sind von einer leisen Skepsis durch-
drungen, die zur Umwertung aller Werte führt. In solch geistigem Klima gewinnt der
chinesische Intellektuelle ein anderes Verhältnis zur Zeit. Die Vergangenheit bedeutet
ihm unter den vielen Möglichkeiten der Entwicklung nur eine und wahrhaftig nicht
die denkbar beste. Welche Gründe rechtfertigen denn eigentlich, so wird er vielleicht
sagen, die anmaßend anmutende Behauptung: die Vergangenheit sei das allein gültige
Maß und die Norm der Wirklichkeit. Das hier andeutungshaft gezeichnete Menschen-
bild wirkt – vorgetragen in mitreißender Leidenschaftlichkeit auf die Jugend nach-
haltig ein. Der Autor des Romans „Shanghai im Zwielicht" schreibt unter dem
Gewicht des Eindrucks, den die Lektüre der Zeitschrift „Das Neue Leben" hinter-

lassen hat: Vorher waren wir alle gewissermaßen in der Dunkelheit. Da öffnete sich
plötzlich das Fenster[12]. Licht strömte ein. Auf die Nacht folgte ein heller, ein strah-
lender Morgen.

IV. Das Menschenbild Mao Tse-tungs

a) Die Ablösung des Ich

Mao Tse-tungs Vorstellungen vom Menschen weisen Züge auf, die vom historischen
Erbe eindeutig bestimmt sind. „Wir sind nur Schüler und müssen uns als Erben all
dessen betrachten", sagt er, „was es von Konfuzius bis zu Sun Yat-sen an Kostbarem
in unserer Geschichte gibt"[13]. Der entscheidende Zug in seinem Menschenbilde wird
durch den Vorrang der Gruppe gegenüber dem Individuum bestimmt und dieser
Vorrang hat in der chinesischen Welt eine lange Tradition. Er war in fast allen
Geistesströmungen des Altertums und der Neuzeit zu beobachten. Stets war da das
Bemühen um die Loslösung vom Ich zugunsten der Gruppe mit mehr oder weniger
gutem Erfolg am Werk.

Die Forderung nach der Ablösung des Ich zeigt sich schon in der Jugend Mao Tse-
tungs in den Jahren 1910–1920, als er gleichgesinnte junge Leute um sich versammelte,
die sich nur noch über die großen Aufgaben Chinas unterhalten wollten und bereit
waren, alles aufzugeben, war ihr privates Leben betrifft. „Wir hatten keine Zeit",
sagte Mao Tse-tung, „für Liebe und Romanzen und hielten die Zeit für zu kritisch und
das Bedürfnis nach Wissen für viel zu dringlich, um über Frauen oder persönliche
Angelegenheiten zu diskutieren. Weit entfernt von Diskussionen über weiblichen
Charme, die gwöhnlich im Leben junger Menschen dieses Alters eine wichtige Rolle
spielen, lehnten es meine Gefährten sogar ab, über gewöhnliche Angelegenheiten des
alltäglichen Leben zu reden"[14].

Man sieht, hier ist der Versuch unternommen, das Ich seiner dominierenden Stellung
im Zentrum des Bewußtseins zu entheben, die private Existenz zurückzudrängen und
auf die Selbstverwirklichung im persönlichen Bereich zu verzichten. Das gleiche An-
liegen motiviert die drei Regeln der Disziplin und die acht Punkte zur Befolgung, die
schon im Jahre 1928 in der Zeit der Partisanenkämpfe ausgegeben wurden[15]. Es sind
das Verhaltensweisen, die unbedingt von jedermann beachtet werden müssen. Mao
Tse-tung hämmert sie seinen Soldaten ein. Im Original lesen sich die drei Regeln und
acht Punkte so: „Gehorche dem Kommando in allem, was du tust. Nimm den Massen
des Volkes nicht eine Nadel, nicht einen Zwirnsfaden weg und liefere alles Beutegut
ab. Sprich höflich. Zahle für das, was du kaufst den angemessenen Preis. Gib zurück,
was du entliehen hast. Ersetze den angerichteten Schaden. Schlage und beschimpfe
niemanden. Beschädige nicht die Ackerbaukulturen. Belästige nicht Frauen. Miß-
handle nicht Kriegsgefangene."

Das ist ein Katalog konkreter Forderungen, in handlicher Form, dem Gedächtnis
leicht einprägbar, dem Verstandeshorizont der Zeitgenossen angepaßt. Hinter ihnen
stehen, das kann man sich denken, angesichts der jedermann bekannten Methoden
und Ziele der KP, harte Sanktionen. Die Unterschiede zum gängigen Verhalten jener
Soldaten, die in der kaiserlichen Zeit immer nur als Räuber und Kriminelle niedrigsten
Charakters bekannt waren, fallen auf. Die Meinung des Volkes über sie bringt ein

bekanntes Sprichwort zum Ausdruck: „Aus gutem Eisen macht man keine Nägel, ein guter Mensch wird kein Soldat".

Das gleiche Ziel schwebt Mao Tse-tung auf der Landeskonferenz der KP im Jahre 36 vor[16]. Er befaßt sich hier mit der Ausbildung jener Leute, die Führungsaufgaben zu versehen haben. Er schildert die vollkommene Erfüllung des Dienstes und liest daran bestimmte Eigenschaften ab, artikuliert sie als verbindliche Weisungen, die zunächst an die Kader gerichtet werden, später an alle Parteigenossen, in der Kulturrevolution an jeden Bürger auf chinesischem Boden. Sie gipfeln in der Forderung nach absoluter Selbstlosigkeit.

Um diese Forderungen mit dem nötigen Gewicht zu versehen, zeichnet er zuerst das Verwerfliche der Selbstsucht. Er spricht vom Geltungsdrang, von der Neigung zu individuellem Heldentum, aber auch von Trägheit und Passivität; von Haltungen, die den Kader verleiten, sich über das Wohl des Volkes hinwegzusetzen. Sie führen, wie er sagt, zu Überheblichkeit und zu Sektierertum. Überheblichkeit bedeutet Verlust an Realität, Sektierertum gefährdet die Einheit der Partei und damit ihre Existenz. Mao Tse-tung faßt das Gesagte zusammen: „Die Kader müssen uneigennützige Helden der Nation und ihrer Klasse sein. Denn das sind die Eigenschaften und der Stil, die von den Kommunisten und den Führern der Partei gefordert werden"[17].

Ein Jahr später, 1937, greift Mao Tse-tung auf das gleiche Thema zurück; diesmal vor dem Plenum des Zentralkomitees der KP. Die Umstände verlangen in seinen Augen, daß er zunächst auf die Bedeutung der KP in der Kriegssituation, auf ihren Stellenwert in der Gesellschaft, auf ihren Vorbildscharakter hinweist und dann auf die Uneigennützigkeit des einzelnen Parteigenossen. „Ein im Regierungsdienst stehender Kommunist muß ein Vorbild an absoluter Integrität sein", sagt Mao Tse-tung. „Er wird keine Vetternwirtschaft betreiben, er wird hart arbeiten, um sich mit einem geringen Entgelt zufriedenzugeben. Niemals und nirgends darf ein Kommunist seine Persönlichkeitsinteressen an die erste Stelle setzen. Er muß sie den Interessen der Volksmassen unterordnen. Aus diesem Grunde sind Selbstsucht, Passivität, Bestechlichkeit, Geltungsdrang usw. höchst verächtlich. Dagegen sind Selbstlosigkeit, Aktivität und Eifer, Selbstaufopferung für das Gesamtwohl und zähe, harte Arbeit achtungsgebietend."[18]

b) Die Selbstlosigkeit

Nun sieht man sofort, daß solche Eigenschaften letztlich Variationen der Uneigennützigkeit sind, die nicht aufs Geratewohl und gleichsam eine nach der anderen angelernt, andressiert werden können. Sie setzen eine Gesinnung voraus, aus der sie dann spontan wachsen. Die einleuchtende Illustration hierfür ist in den Augen Mao Tse-tungs der kanadische Arzt Norman Bethune[19].

Mao Tse-tung widmet ihm im Dezember 1939 einen Nachruf. Er gehörte als aktives Mitglied der KP Kanadas an. Mao Tse-tung sagt: „Nachdem 1937 in China der Widerstandskrieg gegen die japanische Aggression ausgebrochen war, kam er an der Spitze einer Gruppe Mediziner in die befreiten Gebiete Chinas. Ohne die Schwierigkeiten eines Weges von 1000 Meilen zu scheuen, kam er hierher." Ich füge hinzu, er hätte auch, wer wollte es ihm schon verdenken, aussteigen können. Angesichts dessen,

was ihm an Beschwernis und Unsicherheiten bevorstand, hätte er aus der Partei austreten können. Das haben in ähnlicher Lage viele getan, z.B. die Operationsschwester, die ihn nach China begleitete. Sie zog es vor heimzukehren, weil ihr die Arbeit und die Lebensbedingungen nicht behagten. Das berichtet Otto Braun, der als militärischer Berater den langen Marsch miterlebte und in Yenan Zeuge der Begebenheiten dieser Tage war. Bethune aber blieb, das Motiv zu helfen war stärker als die Furcht. Die Einsicht kam hinzu, daß Gelegenheit zu Hilfeleistung auch die Verpflichtung zu helfen nach sich ziehe[20].

Es gibt nun einmal die Loyalität gegenüber der Partei. Es gibt die Loyalität gegenüber dem eigenen Entschluß. Es gibt die Treue zum eigenen Wort. „Ohne auch nur den eigenen Vorteil zu suchen", sagt Mao Tse-tung, „macht er die Sache der Befreiung des chinesischen Volkes zu seiner eigenen"[21]. Von dieser weltoffenen, alle Menschen umgreifenden internationalen Haltung, die Bethune in die konkrete Lebensführung zu übertragen verstand, ist Mao Tse-tung fasziniert. Daß der kanadische Arzt sein eigenes Volk verläßt, ein fremdes aufsucht, einem Fremden selbstvergessen dient, das dünkt ihn einfach bewundernswert. „Die dem Genossen Bethune eigene Selbstlosigkeit", sagt Mao Tse-tung, „und die absolute Hingabe für andere fanden ihren Ausdruck in einem äußerst tiefen Gefühl der Verantwortlichkeit für die Arbeit und in einer äußerst warmen Herzlichkeit zu den Genossen und zum Volke ... Ich bin durch seinen Tod in tiefe Trauer versetzt; jetzt ehren wir alle sein Andenken. Das zeigt, wie tief wir alle von seiner Gesinnung gerührt sind." Trauer, Bedauern klingt aus der folgenden Bemerkung des Vorsitzenden. „Ich hatte nur einmal Gelegenheit, Genosse Bethune zu treffen. Danach schrieb er mir viele Briefe. Da ich aber stark in Anspruch genommen war, antwortete ich nur mit einem einzigen Brief, weiß aber nicht einmal, ob er ihn erhalten hat."[22]

Die Uneigennützigkeit ist hier leuchtend ins Bild gebracht. Sie hat den Vorsitzenden immer wieder beschäftigt. „Würde man das Ich außer acht lassen", sagt er, „so könnte man einen Berg von Schwertern erklimmen und in ein Meer von Feuer steigen"[23]. 1957 spricht er diese Ich-Vergessenheit von neuem aus. Er zitiert ein ähnliches Wort aus der Literatur: „Wer keine Angst vor Vierteilung hat, wagt es, den Kaiser vom Pferde zu zerren."[24] Wobei zu bedenken ist, daß die Vierteilung nach altem chinesischen Recht als Strafe für die gräßlichsten Verbrechen vorgesehen war; die Vierteilung versteht sich, bei lebendigem Leibe.

Diese Selbstlosigkeit zeichnet sich aus durch drei Merkmale: durch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, durch Umsicht und Bescheidenheit, Eigenschaften, die sowohl im Parteistatut vom Jahre 1956 wie im Parteistatut vom August 1977 als Forderungen aufgeführt werden.

Verantwortung schließt das Wissen ein, daß der Dienst dem Menschen aufgegeben ist; sie bedeutet eine Pflicht; sie bindet den Menschen im buchstäblichen Sinne auf eine geistige Weise. Verantwortung schließt überdies das Wissen ein, daß die Erfüllung der Aufgaben und die Art, wie die Erfüllung geleistet wurde, gerechtfertigt werden müssen, und zwar ebenso vor der Partei, dem Exponenten der Volksmassen, wie vor den Volksmassen selbst.

Mao Tse-tung legt Nachdruck auf die besondere Qualifizierung verantwortlichen Tuns, wenn er die Bescheidenheit empfiehlt und vor Stolz und Gleichgültigkeit

warnt[25]. Er geht von der Erfahrung aus, daß vielfach, wenn nicht geheimhin zwischen Leistung und Wissen ein Abgrund klafft, der Dienst nur selten im Bewußtsein der gemäßen Stellung des Dienenden geleistet wird, daß die erbrachte dienende Tätigkeit wie auch das Wissen und die Kompetenz für die Entfaltung einer präzise umrissenen, vielleicht nur einigen wenigen Mitgliedern gestatteten Aktivität, Lust impliziert und zum Genuß eines elitären Gefühls verhilft, das Stimmungs- und Bewußtseinslagen aufkommen läßt, die allerdings gelegentlich in Arroganz, Überheblichkeit, überhaupt in unbesonnenes Verhalten umschlagen. Zu den eben genannten Eigenschaften gesellt sich die Umsicht im Dienst. Der Umsichtige bedenkt, was sich in seiner Umgebung begibt. Das chinesische Wort für Umsicht erinnert an das Schauen der Wahrheit. Umsicht hat sowohl mit den gegenwärtigen Verhältnissen zu tun als auch mit den kommenden Ereignissen, die die Gegenwart konturieren. Der Umsichtige nimmt die Welt wahr und berücksichtigt sie. Er zieht in sein Kalkül die möglichen Auswirkungen des Gegenwärtigen auf die unmittelbare Zukunft ein, sucht sie in seinem, die Massen des Volkes betreffenden Verhalten zu bedenken. Ich zitiere: „Wir dürfen unser Augenmerk nicht nur auf die unmittelbar vor uns liegenden Aufgaben und auf das Glück der Gegenwart richten, sondern müssen ebenso die Arbeit und das Glück vor Augen halten, die in der fernen Zukunft auf uns warten“[26].
All diese Eigenschaften stehen dem Begriffsinhalt dessen nahe, was wir Selbstlosigkeit zu nennen gewohnt sind. Ich gebe die Verdeutlichung des Gemeinten mit den Worten Mao Tse-tungs wieder. „Der Selbstlose denkt nicht an sich, denkt nicht an den eigenen Vorteil. Er hat eben nur die Interessen des Volkes im Sinn. Er arbeitet nicht nur um der Belohnung willen, nicht, um persönliche, das eigene Ich betreffende Wünsche zu befriedigen, auch nicht, um äußeren Ruhm zu ernten. Er verschwendet keine Gedanken an das Prestige im Dienst. Er prahlt auch nicht mit seiner Arbeit. Seine Auszeichnung, seine Position, sein Gehalt nehmen in seinem Denken überhaupt keinen Platz ein. Den Mitmenschen gegenüber brüstet er sich nicht mit seinen Leistungen, er gestattet sich solche Gedanken nicht einmal insgeheim. Es ist ihm zur Natur geworden, sich selbst zu vergessen. Wer eine solche Gesinnung besitzt, wird ein edler Mensch mit klarem Charakter und hohen moralischen Qualitäten sein, ein Mensch, der von niedrigen Interessen frei ist, der dem Volke nützlich ist.“[27]

c) Die Selbstlosigkeit des einzelnen und die Massen des Volkes

Mit welchen Gründen legitimiert Mao Tse-tung seine Forderung nach absoluter Selbstlosigkeit? Sie ergibt sich aus dem Verhältnis des einzelnen zu den Massen des Volkes. Ihnen verdankt er sein Dasein, auf sie ist er hingeordnet, von ihnen leitet er seine Daseinsberechtigung her. Hatte im alten kaiserlichen China die Familie, die Sippe den absoluten Vorrang gegenüber dem einzelnen, so sind in der Volksrepublik die Massen des Volkes, ungeachtet jeder tiefsinnigen anderslautenden Erwägung an ihre Stelle getreten, mit den Teilkollektiven, den Höfen zur Sonne, den Arbeitskolonnen, den Brigaden, den Kommunen. Unabhängig vom Vorrang der Gruppe über den einzelnen werden den Massen Vorzüge zugewiesen, die den einzelnen von selbst zu einer Haltung der Unterordnung verpflichten. Mao Tse-tung vergleicht ihren Wissens- und Erfahrungsschatz mit einem Meer und ihren Arbeitsbetrieb mit einer riesigen

Maschine. Der einzelne wird in ihrem Angesicht zu einem Tropfen am Eimer, zu einem Schräubchen in einem Stahlgerüst[28]. Vor diesen Vorzügen verblaßt der einzelne in seiner Bedeutung zu einer kläglichen Winzigkeit.

Ein besonderer Glanz wächst den Massen des Volkes von der Geschichte her zu. Sie sind das Subjekt der historischen Bewegung. Nicht die großen Gestalten der Weltgeschichte haben das Antlitz der Welt geprägt, sondern die Massen des Volkes. „Die einzelnen Menschen sind naiv“, sagt Mao Tse-tung, „bis zur Lächerlichkeit“[29]. Wie aber die Volksmassen als gesichtslose Vielheit auf dem Weg der Geschichte handelnd tätig sind, wie sie den historischen Prozeß im Sinne des Fortschritts, d.h. doch wohl auf richtige Weise steuern, wie sie das nicht errechenbare Zufällige bewältigen und die freie, auf der Gänze der Erkenntnis beruhende Entscheidung mit der geschichtlichen Notwendigkeit harmonisieren – all das wird in der Schwebe gelassen. Wenn die Massen des Volkes das Subjekt der Geschichte sind, fällt der Glanz der historischen Entwicklung und die Pracht ihrer Ergebnisse, also Ruhm und Leistung, ihnen zu. Geschichte ist ein Weg, der zum Besseren führen kann. Ein unerschütterlicher Optimismus beseelt den neuen Menschen. Er ist von einem Vertrauen zur Wirklichkeit erfüllt, das im Grunde rührend ist, von einem blinden, unangreifbaren Glauben an das Sein mit seiner Tendenz zur Entfaltung neuer, höherer, vollkommener Verhaltensformen, auf dem Weg zu den fernen Gestaden der großen Harmonie. Wörtlich sagt Mao Tse-tung: „Die Welt schreitet vorwärts, die Zukunft ist glänzend und niemand kann diese allgemeine Tendenz der Geschichte ändern. Wir müssen die Fortschritte in der Welt und die richtigen Zukunftsperspektiven ständig unter dem Volk propagieren, damit es Siegeszuversicht gewinnt“[30].

Die Massen des Volkes sind aber nicht nur das Subjekt, sie sind zugleich das Objekt der geschichtlichen Bewegung. Und diese spielt sich als Veränderung und Verwandlung ab. Beides wird als positive Errungenschaft begriffen. Freilich nur dann, wenn es an den Volksmassen vor sich geht. Fortschritt wird in Kategorien der Ethik gedacht, weniger in Begriffen der Wirtschaft und Industrie, und das auch heute noch, selbst wenn man in der Innen- und Außenpolitik einen pragmatischen Kurs steuert. Immerhin ist es aufschlußreich, im Parteistatut vom 18. August 1977 den Hinweis auf die Selbstlosigkeit sowohl im Artikel 2 Abs. 2 und im Artikel 19 wiederzufinden. Er lautet so: „Die kommunistische Partei Chinas fordert ihre Mitglieder auf, von ganzem Herzen dem Volke zu dienen, weder für sich selbst, noch für eine kleine Gruppe von Menschen, private Interessen zu verfolgen“.

Geschichte, um hier fortzufahren, sagt Mao Tse-tung, geht auf die vollständige Beseitigung der Finsternis in der Welt und in China und auf die Umwandlung in eine noch nie dagewesene lichtvolle Welt[31]. Lichtvoll hell kann sie nur sein, wenn es niemanden mehr gibt, der sich dem Prozeß der Umwandlung widersetzt, niemanden, der nicht die Umwandlung an sich selbst erfahren hat. Diese Umwandlung ist aber nicht nur auf das chinesische Volk beschränkt. Die umzugestaltende objektive Welt, von der hier die Rede ist, schließt alle Gegner der Umgestaltung ein. „Wenn es soweit ist“, sagt Mao Tse-tung, „daß die ganze Menschheit sich selbst und die Welt bewußt umgestaltet hat, dann wird die Epoche des Kommunismus in der ganzen Welt erreicht sein“[32].

Diese beispielhaft aufgezählten, den Massen des Volkes zugewiesenen Vorzüge verleihen ihnen eine beispiellose Autorität, die sich im Verhalten der einzelnen niederschlagen muß. Die Parabel vom törichten Alten, der Berge versetzt[33], schreibt den Volksmassen überdies eine geradezu göttliche Würde zu. Sie werden mit dem Absoluten in eins gesetzt. Mao Tse-tung denkt sie nach Art einer Person. Das Volk ist Gott, der Maoismus wird zu einer Religion, der Vorsitzende zum Symbol, das die Massen zusammenschließt, in der Einheit erhält. Er ist der Mittler zwischen dem Gott der unbewußten Volksmassen und den anonymen, bewußten Gliedern des Volkes, – eine schwierige Rolle, zu deren Meisterung es der Gewalt bedarf, eben jener, die aus den Gewehrläufen kommt.

d) Der Weg zur Erschaffung des neuen Menschen

Zum normativen Bild des maoistischen Menschen gehört nicht nur der Aufweis jener Kerneigenschaft, die gleichsam die Seele des menschlichen Verhaltens bedeutet, sondern auch der Weg, auf dem der Mensch diese Kerneigenschaft erwirbt. Mao Tse-tung greift in der Beschreibung dieses Weges auf die eigene Erfahrung zurück. So, wenn er auf die enge Verbindung mit den Massen im Denken und Tun verweist, wenn er auf den Einfluß strahlender Vorbilder verweist, die zur Nachfolge zwingen, auf die bewußte Identifikation mit dem Volk, das er als mystische grandiose Einheit begreift. Mao Tse-tung gelangt zur Erkenntnis dieses letzten Weges durch die Interpretation der Selbstsucht als Wirkung des falschen Bewußtseins. Das Falsche muß korrigiert, das Kranke geheilt werden. Heilung und Korrektur spielen sich auf dem Weg der Belehrung ab. Die Aufgabe obliegt denen, die im Besitz der wahren Kenntnis, des richtigen Denkens, des gesunden Bewußtseins sind, die demnach auch den Gang der historischen Entwicklung kennen, den Führungsgremien der Partei. Nun darf man nach einer Anweisung Mao Tse-tungs den Menschen nicht zwingen zu glauben, was er nicht für wahr halten will. Die eigene Entscheidung muß hervorgelockt werden, die dabei geübte Technik ist raffiniert, fast immer erfolgreich. Ist einmal die Kraft des Willens mobilisiert, das Einverständnis mit und der Entschluß zur Korrektur gewonnen, so ist die Verwandlung vollzogen. „Wenn wir den Willen zum Handeln nicht haben", sagt Mao Tse-tung, „dann können uns auch die äußeren objektiven Umstände nicht helfen, selbst wenn sie vollkommen sind"[34]. Und an anderer Stelle: „Für Menschen starken Willens ist alles auf der Welt möglich"[35]. Der Glaube an die Macht des Willens mag Mao Tse-tung beim Studium des Buches des deutschen Philosophen Paulsen „System der Ethik" gekommen sein. Sein Lehrer und späterer Schwiegervater Yang hat ihn wie kein anderer in diesem Glauben bestärkt. Von ihm stammt das Wort, das auch Mao Tse-tung tief beeindruckt haben muß, daß der Wille das Maß der Unsterblichkeit ist.

In diesem heilenden, korrigierenden Prozeß wird der sorgfältig ausgeklügelte Versuch unternommen, das Bewußtsein von dem ihm gemäßen Gegenstand abzuwenden, vom Ich, und an seine Stelle das Kollektiv zu setzen, das Volk. Der Vollzug dieser Kehre, ein schwieriges Unterfangen, muß verschiedene Stadien durchschreiten. Der kollektive Zweifel am Eigenwert steht am Anfang. Dann folgt die Abwertung des Ich auf der Ebene des Wissens, des Könnens, der sozialen Geltung. Der Abwertung schließt

sich die Aufwertung der Gruppe an. Wie könnte der Mensch überhaupt noch leben, träte nicht nach erzwungener Preisgabe der eigenen Identität eine neue an ihre Stelle. Der diktierten, durch kollektiven Druck erzwungenen Abwendung vom Ich steht die nicht minder diktierte, aber vom kollektiven Affekt beflügelte Zuwendung zur Gruppe, zu den Massen des Volkes gegenüber. Und dort, wo das Ich um Eigenständigkeit und Selbstbehauptung gestritten hat, macht sich nun das Kollektiv breit. Die neue Identität ist gewonnen, die Identifikation mit den Massen vollzogen. Der mit den Massen des Volkes identifizierte Einzelmensch weiß um seinen Stellenwert im Rahmen der Gesellschaft, er weiß um seine instrumentale Rolle, er weiß, daß er ihr nur gerecht werden kann, wenn er auch in der Grenzsituation des Todes nicht davor zurückschreckt, auf sein Leben zu verzichten.

e) Der neue Mensch in der Konfrontation mit dem Tode

Kann Mao Tse-tung Motive namhaft machen, die als zureichende Gründe für den heroischen, die eigene Existenz negierenden Einsatz vor der Vernunft Geltung besitzen? Er verweist auf die Würde des Todes. Sie wächst dem Tod von der Größe und von der numinosen Qualität der Volksmassen zu. Für sie wird das Sterben erlitten und im Leiden bejaht. Der Gedanke, daß es ein Akt verpflichtender Liebe ist, den kommenden Generationen einfach Platz zu machen, dürfte im Einklang mit der traditionellen Einstellung der Chinesen sein. Mit Recht betont Mao Tse-tung: „Wenn wir für das Volk sterben, sterben wir einen würdigen Tod"[36]. Das Wissen um den Rang des Volkes und die Würde des Todes gehört zur geistigen Ausstattung des Menschen, der sich auf dem Weg befindet in das Reich der großen Harmonie, des selbstlosen Menschen. Der Tod ist jedem beschieden, meint Mao Tse-tung. Das Wort könnte als Tröstung an jeden Sterbenden gerichtet sein, um die Bitterkeit des Sterbens zu lindern. Aber der Tod verliert nichts von seiner Härte, meinen wir, wenn der Mensch in seinem Angesicht etwa vor der Schlacht oder sonst vor einem die Existenz gefährdenden Unternehmen erinnert wird, daß nicht nur er, sondern jeder andere auch, wenn auch nicht gerade jetzt, sich dem unabänderlichen Los zu sterben beugen muß. Mao Tse-tung zitiert in seiner Ansprache anläßlich der Trauerfeier für Dschang Si-dö[37], den Historiker Sima Tjiän, der in einem Brief an seinen Freund berichtet, wie er in Ungnade gefallen, wie er, zur Strafe der Entmannung verurteilt, es vorgezogen habe, anstatt sich selbst den Tod zu geben, die Strafe zu erdulden. Der Tod als Flucht vor der Strafe, wie schimpflich sie auch immer sein mag, wäre im Verständnis für Sima Tjiän unvertretbar und vor der eigenen Gewissensinstanz nicht zu rechtfertigen. Mao Tse-tung greift das Bild Sima Tjiäns auf. „Stirbt man für die Interessen des Volkes, so ist der Tod gewichtiger als der Tai-Berg", – gewichtig im Sinne von bedeutsam und das so sehr, daß der Tod des einzelnen, wie auch der einzelne selbst und sein Lebensweg über den Tod hinaus inmitten der Gesellschaft nicht vergessen werden kann, wie man ja auch den Tai-Berg, den höchsten in der Provinz Shantung, nicht übersehen, nicht aus der Existenz verdrängen kann. „Steht man aber im Sold der Faschisten, stirbt man für die Ausbeuter und Unterdrücker des Volkes, so hat der Tod weniger Gewicht als Schwanenflaum." Mao Tse-tung liest den Wert des Dienstes nicht an der erbrachten Leistung, sondern am Rang der Massen des Volkes ab.

Die Würde des Todes wird freilich nur dann ein überzeugendes Motiv für die Hingabe des Lebens sein, wenn der Tod als Akt des Sterbens im Bewußtsein des Sterbenden einen Wert erhält, der die Kostbarkeit des Lebens übertrifft. Das dürfte dort der Fall sein, wo das Weiterleben im Prozeß der Verwandlung nur um den Preis des Sterbens erkauft werden kann. Mao Tse-tung deutet die Möglichkeit des Weiterlebens an, wenn er auf die enge Beziehung des einzelnen zu den Massen des Volkes verweist. „Uns liegen ... die Interessen des Volkes am Herzen, wir denken an die Leiden der gewaltigen Mehrheit des Volkes."[38] Diese Mehrheit ist dem Dienenden gefühlsmäßig so ans Herz gewachsen, intellektuell so zu eigen geworden, daß es sich um ihrer Leiden willen mit ihr identifiziert. Das kann bewußt oder unbewußt geschehen; jedenfalls verleiht die Identifikation die Möglichkeit, vom eigenen Ich abzusehen. Sie befähigt zur Verwirklichung dieser Möglichkeit zu dienen ohne irgendeinen heimlichen egoistischen Nebengedanken.
Mao Tse-tung fordert die vorbehaltlose Uneigennützigkeit von seinen Kadern, ja von jedermann, der zum Volk gehört und proklamiert sie als Kennmal des neuen Menschen. Die in der Vorstellung antizipierte Ineinssetzung des einzelnen mit den Massen des Volkes bedeutet ein zugkräftiges Motiv zur völligen Preisgabe des Selbst im Sterben für die Gesellschaft. Hier müßte die Folgerung naheliegen, daß durch die Übertragung des Ich auf das Volk dem einzelnen Menschen das Sein der Massen zuteil wird. Die Massen sterben nicht, sie können nicht sterben, wie auch der Familienverband, die Geschlechterabfolge in ihrer Existenz nicht aufhört. Kann dieses prekäre, im Grund uneigentliche Weiterleben die Sehnsucht des Menschen nach Unsterblichkeit erfüllen, die die Alten im Reiche der blumigen Mitte mit Hilfe der Droge erzwingen zu können meinten? Jene Unsterblichkeit, von der im Abendland Diotima im Gastmahl Platons zu Sokrates sagte, sie werde von den Menschen über alles geliebt?

Aber auch unabhängig von den Massen, für die das Sterben erlitten wird, ist es mit einer besonderen Würde ausgestattet. Sie rührt von der Selbstüberschreitung des Menschen her, die im uneigennützigen Dienst vollzogen wird. Ihr Glanz fließt auf den Sterbenden über. Er verleiht ihm im Gedächtnis der Zeitgenossen Existenz, die Existenz im Gedenken. Die Überschreitung vollzieht sich im Werke Mao Tse-tungs ausgesprochenermaßen zunächst auf den Mitmenschen, unreflektiert auf das Absolute hin. Sollte unter dieser Voraussetzung die Möglichkeit einer Art Weiterlebens nicht denkbar sein: einmal aufgrund der Transzendierung des endlichen, einzelhaften Ich; zum anderen aufgrund der Massen des Volkes, auf die hin die Überschreitung bewußt erfolgt, – und diese Massen des Volkes werden in der Parabel vom törichten Alten nicht nur mit dem Absoluten verglichen, sondern mit ihm identifiziert – und schließlich aufgrund der Macht und Majestät des Absoluten, das als anfanglos und ohne Ende, als ewig unveränderlich gedacht werden muß. Die Verwandlungsfähigkeit des Menschen steht offenbar dem Charakter des Absoluten nicht im Wege, wie auch die wechselnden Erscheinungen in der Natur unseres Kosmos nicht im Widerspruch stehen zu ihrem Urgrund, dem unveränderlichen Tao antiker Vorstellung zufolge. Allerdings muß sofort auch gesagt werden, daß Mao Tse-tung die Folgerungen aus solchen von ihm selbst statuierten Voraussetzungen nicht, zumindest nicht expressis verbis, zieht.

Schlußwort

Ich habe im Horizont der Großen und Kleinen Tradition das Menschenbild gezeichnet, das den Mao Tse-tung Ideen zugrunde liegt, die Kerneigenschaft der Uneigennützigkeit mit den Attributen Verantwortlichkeit, Umsicht, Bescheidenheit, den Weg zum Erwerb dieser Tugenden und schließlich diesen selbstlosen Menschen im Angesicht des Todes. Vielleicht mag das gezeichnete Menschenbild, das immer nur einen normativen Charakter haben kann, abendländischem Denken utopisch erscheinen, aber dem Bürger der Volksrepublik China, der immerhin auf eine fast 4000-jährige Geschichte zurückblickt und mit mehr Gelassenheit als der Mensch des Abendlandes ausgestattet sein dürfte, – ihm mag dieses Bild den Anbeginn der Verwirklichung des neuen Menschen bedeuten, dessen Vollendung er mit einer unerschütterlichen Gewißheit und Geduld erwartet; denn mit Geduld, so sagt er sich, werden ja schließlich auch die Blätter des Maulbeerbaumes zu einem seidenen Kleid.

Anmerkungen

1 Lun Yü Gespräche (des Konfuzius) (Übers. vgl. Legge, Wilhelm, R. Waley) (zit.: Lun Yü) 4,16.
2 Lun Yü 12,13.
3 Lun Yü 8,3.
4 Lun Yü 17,1.
5 Kroker, E.: Die Strafe im chinesischen Recht, Opladen 1970, S. 47.
6 Vgl. Hackmann, H., Chinesische Philosophie, München 1927, S. 80ff.
7 Vgl. Chesneaux, J.: Les sociétés secrètes en Chine aux XIX siècles, Paris, 1965.
8 Schram, St. R., Das politische Denken Mao Tse-tungs, München 1975, S. 400.
9 Franke, W., Chinas Kulturelle Revolution, München 1957, S. 37.
10 a.a.O.: S. 38.
11 a.a.O.: S. 73.
12 a.a.O.: S. 40.
13 Schram, St. R., Das Mao-System, München 1972, S. 157.
14 Snow, E., Roter Stern über China, Frankfurt 1971, S. 187.
15 Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, Peking 1967 (zit.: WdV) S. 302.
16 Vgl. auch: Mao Tse-tung, Ausgewählte Werke (zit.: AW) Bd. I.
17 WdV. S. 332.
18 AW, Bd. II, S. 232.
19 Vgl.: AW, Bd. II, S. 391.
20 a.a.O.
21 a.a.O.
22 a.a.O.
23 a.a.O.
24 WdV S. 306.
25 WdV S. 200.
26 MP S. 113.
27 WdV S. 203.
28 MP 112; WdV S. 324
29 WdV S. 140.
30 WdV S. 84.
31 AW I, S. 363.
32 AW I, S. 363
33 WdV S. 326.
34 Vgl. WdV S. 233
35 Vgl. WdV S. 233.
36 WdV S. 202.
37 Ebd.
38 Ebd.

Buchbesprechungen

Johannes B. Lotz: *Was gibt das Christentum dem Menschen, Grunderwartungen und Erfüllung*, Verlag Knecht, Frankfurt 1979, 216 Seiten.

Die genaue Fassung des Themas in der Gestalt von Grunderwartung und Erfüllung ist von Karl Rahners Grundkurs des Glaubens angeregt. Der Autor geht von der Beobachtung aus, daß das Christliche viele Menschen nicht mehr erreicht, daß der Gehalt des Christlichen in abgebrauchten Begriffen dargeboten wird, daß das Gewand der Sprach- und Denkformen eben auch den Gehalt rettungslos veraltet erscheinen läßt.

Das II. Vatikanische Konzil hat mancherlei Anregungen gegeben, wie die unverbrauchte, alle Zeit umspannende Jugendkraft des Christlichen zum Aufleuchten gebracht werden könnte. Die Gedankengänge dieses Büchleins stehen im Dienst dieses Anliegens.

In acht Kapiteln wird die Potentialität des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott beschrieben. Mit Potentialität sind Möglichkeiten gemeint, die mehr besagen als nur die Widerspruchslosigkeit oder die Hinordnung auf eine Erfüllung, die im Grunde letztlich Geschenk und Gnade ist. Die Hinordnung des Menschen auf Gott und damit auf das Christliche erfährt konkret bestimmte Ausgestaltungen. Des Menschen Offenheit findet in den Erwartungen und im Verlangen nach Gott Ausdruck und Resonanz. Die Erwartungen werden als vieldeutig erfahren, die Geheimnisse – Antworten Gottes auf die Erwartungen des Menschen – als eindeutig erkannt. Die einen lassen sich nicht aus den anderen entfalten. Die Geheimnisse werden den Erwartungen entgegengeschickt, sie begegnen einander als menschlich und nichtmenschlich zugleich.

Der Autor setzt das Verlangen nach Gott voraus. Er sieht es geboren aus Bewußtseinssituationen, in die der Mensch immer wieder gerät, gleichviel ob es Angst, Vereinsamung, das Gefühl der Sinnlosigkeit seines Tuns oder das Gefühl der Sinnlosigkeit seiner Existenz und der Enttäuschung ist. Freilich kann der Mensch in seinem Urverlangen scheitern, dem Mißverständnis anheimfallen. Er kann zur Beute werden der ihn überflutenden Angst und Ungeborgenheit, kann, vom Sog der Vereinsamung mitgerissen, an der Erfüllung durch ein Du verzweifeln. Er kann sich mit der angeblichen Sinnlosigkeit als etwas unausweichlich Gegebenem verzweifelt abfinden.

Lotz schildert die Grundnatur des Menschen, die bis zu den Wurzeln des Daseins hinabreicht. Er weist auf die Rettung hin, die nur von der Tiefe her die Wende bewirken kann. Das Suchen des Menschen nach der Wahrheit, Ausdruck des Urverlangens, gehört zur archetypischen Struktur seines Inneren. Der Mensch greift auf das Unbegreifliche voraus, wobei er spürt, daß nicht in dem, was seiner Verfügung unterliegt, sondern erst in dem, was ihn als das Unverfügbare überschreitet, die letzte Wahrheit anwesend ist. In seinem menschlichen Wesen ist das Suchen nach der Wahrheit vorgezeichnet. Hierbei wird er sich seines Unvermögens bewußt. Dieses hat seinen Grund nicht allein in der Endlichkeit seines Intellekts, sondern auch schon in der sittlichen Urkatastrophe.

Die Naturwissenschaften haben dem Menschen auf eine schmerzliche Weise seine Grenzen und seine Ohnmacht zu Bewußtsein gebracht. Sie haben ihn zum Nachdenken gezwungen, ihn nach einem Beistand suchen und ausgreifen lassen, weil sich Konflikte durch Kompromisse eben nicht lösen lassen.

Ebenso wie das Verlangen nach Wahrheit ist auch die Sehnsucht nach Gemeinschaft in der Natur des Menschen verankert. Der Autor beschreibt sie in der besonderen, heute gültigen Zeitsituation. Sie ist intensiv, sie meldet sich wie eine Sucht, die kein Maß kennt; wird ihr nachgegeben, so erfährt der Mensch, wie die in der angeblichen Erfüllung seiner Sehnsucht sprießende Gemeinschaft zerstört wird. Ist es wirklich so, wie Guardini gesagt hat, daß sich in unserer Zeit die Ankunft einer Gemeinschaft ankündigt, die den einzelnen zu umfangen und süß zu bergen vermag? Richtig ist daran, daß sich auch im Bewußtsein des Menschen unserer Zeit die Notwendigkeit der gemeinschaftlichen Lebensweise mehr und mehr abzeichnet. Auf der anderen Seite läßt sich nicht bestreiten, daß ihre Realisierung mehr und mehr zugunsten einer kollektiven Seinsweise in die Ferne rückt, und diese geht mit einer erschreckenden Vereinsamung Hand in Hand. Sie wird letztlich durch unsere Wohn- und Sprachkultur gefördert; vor allem auch durch den ungezügelten animalischen Egoismus und durch Formen des Zusammenseins, in denen die Gleichheit dominiert und die freie Initiative abstirbt.

Auch im Verlangen nach dem erfüllten Leben ist die Sehnsucht nach dem Absoluten am Werk. Vielen ist das Leben schal und leer, nutzlos und nichtssagend. Es bereitet Langeweile und Ekel. Der Wohlfahrtsstaat beschert nur eine vergängliche Erfüllung, während der Mensch im Grunde nach dem Unvergänglichen lechzt. Hier bietet sich das Christentum an, dem Menschen zu einem erfüllten Leben zu verhelfen. Aber das Verhalten der Christen ist so, daß dem Christentum die Kraft zur Vermittlung nicht zugetraut wird.

Im letzten Kapitel will der Autor auf eine sehr direkte Weise sagen, was das Christentum dem Menschen gibt. Gewiß findet der heutige Mensch in der freiheitlich demokratischen Staatsordnung seine Freiheit gesichert, aber sich selbst in der Sinngebung allein gelassen. Es muß ihm schwerfallen, seinem Leben den eigentlichen Sinn zu geben, zumal er immer wieder Zeuge ist, wie die verbindlichen Werte sich verflüchtigen und die religiös-christlichen Hintergründe ihre Wirksamkeit einbüßen. Auf diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß der heutige Mensch der Selbstzerstörung entgegenstürzt und das um so mehr, als er dem Christentum entfremdet wird. Rettung besteht nur in der Rückkehr zu ihm. Das gilt nicht nur für die bisher christlichen, sondern auch für die noch nicht christlichen Völker. Kein Zweifel: Das nicht-christliche Gepräge einst christlicher Völker erschwert nicht-christlichen Völkern die Annahme des Christentums. Wenngleich auch zu sagen ist, daß durch das Christentum ein Klima der Hochachtung vor dem Menschen entstanden ist, dem sich wohl niemand zu entziehen vermag.

Mag das Versagen der Christen auch Ärgernis erregen, Gott wendet sich mit dem Angebot des Christentums an die Freiheit des Menschen. Und der Mensch ist imstande, Gottes Angebot auch zurückzuweisen. Überdies kommt hinzu, daß der Mensch unserer Zeit anstelle der geschilderten Grunderwartungen sehr äußerliche hegt, die freilich nicht auf Christus bezogen sind.

Der Autor ist durch zahlreiche, streng wissenschaftliche philosophische Werke hervorgetreten; überdies durch Meditationen, in denen philosophische Einsichten auf eine schlichte, verständliche Weise gleichsam zur Lebenshilfe angeboten werden. Auch das vorliegende Büchlein regt zur Meditation an. Anthropologisch erhebliche Erkenntnisse werden mit aktuellen, gesellschaftlich relevanten Problemen zu bedenken gegeben. Der Mensch der heutigen Zeit ist angesprochen.
Dankenswerter Weise versucht der Autor eine Antwort zu geben auf jene Themafrage, die gewiß in erster Linie jene Menschen interessieren wird, die dem Christentum fernstehen oder sich vom Christentum gelöst haben. Die Auskunft des Autors wird mit Gründen der Plausibilität gestützt. Überzeugen kann sie nur den, der den Stand des Autors von vornherein teilt. Wer sich dazu nicht durchringen kann, wird nach Gründen Ausschau halten müssen, die neben der Plausibilität auch noch die Kraft durchschlagender Rechtfertigung besitzen.

E. Kroker

Paul Konrad Kurz: *Über moderne Literatur VI. Zur Literatur der späten siebziger Jahre*. I. Teil, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979, 252 Seiten.

Immer wieder wird es gesagt, Literatur verhelfe zur Kenntnis der Gegenwart, ihrer Atmosphäre und des Klimas, worin sich der Zeitgeist bewegt. Daß sie einen Blick in die Zukunft erlaubt auf eine freilich verschlüsselte Weise, bestätigt sich immer aufs Neue, freilich erst nach Jahrzehnten.
Der Autor gibt in 13 Kapiteln einen Überblick über die deutsche moderne Literatur der letzten zehn Jahre. Acht Kapitel sind dem Roman gewidmet, fünf der Lyrik. Das literarische Schaffen in den Jahren 1973–1979 wird mit den Signalfiguren Werther und Lenz charakterisiert. Unter Rückgriff auf vergangene Epochen der Literaturgeschichte versteht es der Autor, Romane und Gedichte so zu würdigen, daß sie Licht werfen auf die entscheidenden Gefühls- und Stimmungslagen der jeweiligen Epoche.
Für die Literatur der Jahre 1973–1976 ist das Wort EMPFINDSAMKEIT als Fühlweise, Atmosphäre und seelische Haltung kennzeichnend. Die Prosa des Jahres 1977 steht, vom Thema her gesehen, unter dem charakterisierenden Wortpaar „Der Fisch und die Frau". Für die Romane der literarischen Saison 1978 registriert der Autor mehr Resignation als Protest. Die Schriften des Jahres 1979 von Lenz, Weißenborn und Böll lassen sich inhaltlich mit dem Stichwort „Seelenarbeit und Belagerung" bestimmen.
Die Wiederaufdeckung der Gefühle in den zeitgenössischen Romanen von literarischem Rang ist weder neue Sensibilität noch Nostalgie (48). Es geht in ihnen um eine neue Balance der Gefühle gegenüber einer das ganze Leben überziehenden kalten Rationalität. Die Thematisierung der Gefühle fordert den Autoren eine kritische Auseinandersetzung mit der Gegenwart ab (51). Romane, sagt der Autor, sind außerordentliche Orte der Wahrnehmung, Erinnerung, Vorstellung eines Autors, Dialoge mit der Zeit, Auseinandersetzungen mit sich selbst, mit einer Gruppe, mit der Gesellschaft.

Auch das Gedicht mag ein Weg sein, der in die Wirklichkeit führt. Gedichte sind erlaubt, steht als Überschrift über dem I. Kapitel des 2. Teils. In den folgenden widmet sich der Autor den Klassikern der Gegenwartslyrik, Dichtern, die er subjektive Republikaner nennt. Er versteht sie als Realisten der mittleren Generation. Im letzten Kapitel wendet er sich dichterischen Schöpfungen zu, die er unter dem Sammelnamen: Reisebilder – Heimatbilder zusammenfaßt.
Die Wirklichkeit kommt in der Dichtung anders zur Sprache als im Roman. Gedichte sind seit der Romantik die genauen Aufzeichner der Stimmung im Lande und seit den Jahren des Vormärz die empfindlichsten Seismographen einer Generation. Lyrik, sagt der Autor, hält die Zeit an. Sie öffnet eine andere Dimension der Wirklichkeit (173). Lyrik stellt sich dem Autor dar als Augenblicke des Ichkontaktes, als Stillzone der Wahrhaftigkeit, als Gegensteuerung zu den Mechanismen der Anpassung, als Gegengift gegen die eindimensionale Welt (173). Kein Zweifel: das Gedicht bringt die Wirklichkeit zur Sprache als Spiegelung der bewußtseinsjenseitigen oder bewußtseinsdiesseitigen Welt, als Spiegelung der Wirkung dieser Spiegelung im Autor des Gedichts. Es ist eine Chiffre für den, der die Wirklichkeit zu begreifen sucht, gleichviel wie subjektiv sie sonst anmuten mag.
Roman und Gedicht stellen auf ihre Weise die Wirklichkeit dar, freilich nur den einen oder anderen Aspekt. Aber diese Spiegelung hat ihren eigenen Charakter. Sie ist keine Fotografie in Worten, sie lebt. Sie hat freilich, wenn sie echte, wenn sie genuine Literatur ist, etwas vom Leben des Geistes an sich und in sich, etwas, das raum- und zeitüberlegen, der Vergänglichkeit trotzt und sie überdauert.
Man ist abgekommen von dem Mißverständnis, dem sensible Naturen immer wieder erliegen, Literatur sei legitim, wenn sie die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse anstrebt, wenn sie ideologiehörig der Politik dient. Im Sog politischer Umtriebe wird der Dichter steril. Was er sich im Schreiben abringt, ist im Grunde keine lebendige Schöpfung, sondern mechanisch konstruiert. Schöpfungen, allein vom Willen gesteuert, sind im Grunde fade, bar aller Vitalität. Das hat man zwar schon immer gewußt. Die Autoren der siebziger Jahre haben zu dieser aus alter Zeit stammenden Einsicht zurückgefunden. Literatur und Kunst zeigen zwar Welt vor, zeigen sie an, aber sind nicht imstande, sie zu verändern. Und doch verwandeln sie das Antlitz der Welt dort, wo sie, nicht hörig einem wirren Parteiprogramm, spontan und allein dem dichterischen Genius folgen.
Der Autor schickt seinem Vorwort sechs Zitate voraus. Unter ihnen auch das Wort von Thomas Brasch: „Kunst war nie ein Mittel, die Welt zu ändern, aber immer ein Versuch, sie zu überleben". Nur in der Auseinandersetzung mit ihr kann der Versuch, sie zu überleben, gelingen. Gleichviel ob Prosa oder Gedicht, im Schöpfungsakt des Dichters geht die Auseinandersetzung mit der Realität in die Schöpfung ein, offenbar als Abbild der Wirklichkeit. Dichtung kann so einen Zugang zur Wirklichkeit bedeuten, freilich nur zu einer bestimmten von der Fühl- und Erlebnisweise des Autors geprägten, also eingegrenzten Wirklichkeit.
Kurz hat in einfühlsam sorgfältigen Interpretationen den Zugang zu diesem einen Aspekt der Wirklichkeit gewiesen. Man liest sein Buch gern, mit Genuß und Gewinn.

E. Kroker

Der Autor ist durch zahlreiche, streng wissenschaftliche philosophische Werke hervorgetreten; überdies durch Meditationen, in denen philosophische Einsichten auf eine schlichte, verständliche Weise gleichsam zur Lebenshilfe angeboten werden. Auch das vorliegende Büchlein regt zur Meditation an. Anthropologisch erhebliche Erkenntnisse werden mit aktuellen, gesellschaftlich relevanten Problemen zu bedenken gegeben. Der Mensch der heutigen Zeit ist angesprochen.
Dankenswerter Weise versucht der Autor eine Antwort zu geben auf jene Themafrage, die gewiß in erster Linie jene Menschen interessieren wird, die dem Christentum fernstehen oder sich vom Christentum gelöst haben. Die Auskunft des Autors wird mit Gründen der Plausibilität gestützt. Überzeugen kann sie nur den, der den Stand des Autors von vornherein teilt. Wer sich dazu nicht durchringen kann, wird nach Gründen Ausschau halten müssen, die neben der Plausibilität auch noch die Kraft durchschlagender Rechtfertigung besitzen.

E. Kroker

Paul Konrad Kurz: *Über moderne Literatur VI. Zur Literatur der späten siebziger Jahre*. I. Teil, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979, 252 Seiten.

Immer wieder wird es gesagt, Literatur verhelfe zur Kenntnis der Gegenwart, ihrer Atmosphäre und des Klimas, worin sich der Zeitgeist bewegt. Daß sie einen Blick in die Zukunft erlaubt auf eine freilich verschlüsselte Weise, bestätigt sich immer aufs Neue, freilich erst nach Jahrzehnten.
Der Autor gibt in 13 Kapiteln einen Überblick über die deutsche moderne Literatur der letzten zehn Jahre. Acht Kapitel sind dem Roman gewidmet, fünf der Lyrik. Das literarische Schaffen in den Jahren 1973–1979 wird mit den Signalfiguren Werther und Lenz charakterisiert. Unter Rückgriff auf vergangene Epochen der Literaturgeschichte versteht es der Autor, Romane und Gedichte so zu würdigen, daß sie Licht werfen auf die entscheidenden Gefühls- und Stimmungslagen der jeweiligen Epoche.
Für die Literatur der Jahre 1973–1976 ist das Wort EMPFINDSAMKEIT als Fühlweise, Atmosphäre und seelische Haltung kennzeichnend. Die Prosa des Jahres 1977 steht, vom Thema her gesehen, unter dem charakterisierenden Wortpaar „Der Fisch und die Frau". Für die Romane der literarischen Saison 1978 registriert der Autor mehr Resignation als Protest. Die Schriften des Jahres 1979 von Lenz, Weißenborn und Böll lassen sich inhaltlich mit dem Stichwort „Seelenarbeit und Belagerung" bestimmen.
Die Wiederaufdeckung der Gefühle in den zeitgenössischen Romanen von literarischem Rang ist weder neue Sensibilität noch Nostalgie (48). Es geht in ihnen um eine neue Balance der Gefühle gegenüber einer das ganze Leben überziehenden kalten Rationalität. Die Thematisierung der Gefühle fordert den Autoren eine kritische Auseinandersetzung mit der Gegenwart ab (51). Romane, sagt der Autor, sind außerordentliche Orte der Wahrnehmung, Erinnerung, Vorstellung eines Autors, Dialoge mit der Zeit, Auseinandersetzungen mit sich selbst, mit einer Gruppe, mit der Gesellschaft.

Auch das Gedicht mag ein Weg sein, der in die Wirklichkeit führt. Gedichte sind erlaubt, steht als Überschrift über dem I. Kapitel des 2. Teils. In den folgenden widmet sich der Autor den Klassikern der Gegenwartslyrik, Dichtern, die er subjektive Republikaner nennt. Er versteht sie als Realisten der mittleren Generation. Im letzten Kapitel wendet er sich dichterischen Schöpfungen zu, die er unter dem Sammelnamen: Reisebilder – Heimatbilder zusammenfaßt.
Die Wirklichkeit kommt in der Dichtung anders zur Sprache als im Roman. Gedichte sind seit der Romantik die genauen Aufzeichner der Stimmung im Lande und seit den Jahren des Vormärz die empfindlichsten Seismographen einer Generation. Lyrik, sagt der Autor, hält die Zeit an. Sie öffnet eine andere Dimension der Wirklichkeit (173). Lyrik stellt sich dem Autor dar als Augenblicke des Ichkontaktes, als Stillzone der Wahrhaftigkeit, als Gegensteuerung zu den Mechanismen der Anpassung, als Gegengift gegen die eindimensionale Welt (173). Kein Zweifel: das Gedicht bringt die Wirklichkeit zur Sprache als Spiegelung der bewußtseinsjenseitigen oder bewußtseinsdiesseitigen Welt, als Spiegelung der Wirkung dieser Spiegelung im Autor des Gedichts. Es ist eine Chiffre für den, der die Wirklichkeit zu begreifen sucht, gleichviel wie subjektiv sie sonst anmuten mag.
Roman und Gedicht stellen auf ihre Weise die Wirklichkeit dar, freilich nur den einen oder anderen Aspekt. Aber diese Spiegelung hat ihren eigenen Charakter. Sie ist keine Fotografie in Worten, sie lebt. Sie hat freilich, wenn sie echte, wenn sie genuine Literatur ist, etwas vom Leben des Geistes an sich und in sich, etwas, das raum- und zeitüberlegen, der Vergänglichkeit trotzt und sie überdauert.
Man ist abgekommen von dem Mißverständnis, dem sensible Naturen immer wieder erliegen, Literatur sei legitim, wenn sie die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse anstrebt, wenn sie ideologiehörig der Politik dient. Im Sog politischer Umtriebe wird der Dichter steril. Was er sich im Schreiben abringt, ist im Grunde keine lebendige Schöpfung, sondern mechanisch konstruiert. Schöpfungen, allein vom Willen gesteuert, sind im Grunde fade, bar aller Vitalität. Das hat man zwar schon immer gewußt. Die Autoren der siebziger Jahre haben zu dieser aus alter Zeit stammenden Einsicht zurückgefunden. Literatur und Kunst zeigen zwar Welt vor, zeigen sie an, aber sind nicht imstande, sie zu verändern. Und doch verwandeln sie das Antlitz der Welt dort, wo sie, nicht hörig einem wirren Parteiprogramm, spontan und allein dem dichterischen Genius folgen.
Der Autor schickt seinem Vorwort sechs Zitate voraus. Unter ihnen auch das Wort von Thomas Brasch: „Kunst war nie ein Mittel, die Welt zu ändern, aber immer ein Versuch, sie zu überleben". Nur in der Auseinandersetzung mit ihr kann der Versuch, sie zu überleben, gelingen. Gleichviel ob Prosa oder Gedicht, im Schöpfungsakt des Dichters geht die Auseinandersetzung mit der Realität in die Schöpfung ein, offenbar als Abbild der Wirklichkeit. Dichtung kann so einen Zugang zur Wirklichkeit bedeuten, freilich nur zu einer bestimmten von der Fühl- und Erlebnisweise des Autors geprägten, also eingegrenzten Wirklichkeit.
Kurz hat in einfühlsam sorgfältigen Interpretationen den Zugang zu diesem einen Aspekt der Wirklichkeit gewiesen. Man liest sein Buch gern, mit Genuß und Gewinn.

E. Kroker

Polens Anfänge – Gallus Anonymus: Chronik und Taten der Herzöge und Fürsten von Polen. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von JOSEF BUJNOCH. Slavische Geschichtsschreiber, hgg. von Univ. – Prof. Dr. GÜNTHER STÖKL, Band X. Verlag Styria, Graz, Wien, Köln 1978, 243 S.

Historiker verschiedener Sparten werden an dieser Arbeit, die viel Sachkenntnis und großen Fleiß verrät, ihre Freude haben, wer die Qualen eines Übersetzers erlebt hat, seine Bewunderung nicht versagen; mittelalterliche Reimprosa, eine zusätzliche Schwierigkeit.
Für Schlesier, denen es um Schlesien geht, erwacht ein besonders schnelles Interesse an der Geschichte Polens. Ist doch Schlesien nach der vorgeschichtlichen Germanenzeit polnisch besiedelt und ein Teil Polens gewesen, und wenn der Gallus Anonymus die Geschichte der Piasten darstellt, behandelt er etwas, was auch zur Geschichte Schlesiens gehört. Die Chronik umfaßt die Zeit von etwa 850 bis 1113. Sie beginnt mit der Geschichte der Piasten, mit Mieszko (Miseko) I. und führt über Boleslaus Chrobry und Boleslaus II. bis zu Boleslaus Schiefmund.
Überraschend deutlich wird hier die schicksalhafte Anlehnung Polens an den europäischen Westen und die römische Kirche. Die Chronik ist lateinisch geschrieben, ihr Verfasser, der anonyme Gallus, ist wohl ein wallonischer Benediktiner, der gegen Anfang des 12. Jahrhunderts nach Polen verschlagen war. Jede Seite des Buches bezeugt dieselbe mittelalterliche Geistigkeit, die wir aus West- und Mitteleuropa kennen, das gläubige Christentum im Gebäude der Kirche, die legendenerfüllte naive Frömmigkeit, die religiöse Sicht für die geschichtlichen Ereignisse, in der das unmittelbare Eingreifen Gottes selbstverständlich ist.
Bujnochs Ausgabe würde an Verwendungsfähigkeit für kritisches und wissenschaftliches Arbeiten erheblich gewinnen, wenn es auch den Originaltext böte.
Über die Aussprache des in Deutschland ziemlich unbekannten Polnischen bietet der Verfasser S. 34 eine Reihe von Angaben. Dazu sei folgendes bemerkt! Seine zwei Nasalvokale bezeichnet das Polnische nicht mit der französischen Cedille, sondern mit dem Häkchen von links nach rechts: ą, ę. – ć ist nicht ein „sehr palatales t", sondern eine Affrikata, nämlich der Laut ś mit t-Vorschlag. Die phonetische Schreibung tś ist also richtig. – Die stimmhafte Entsprechung zu ć enthält kein stimmloses s. – Das wie ein Apostroph aussehende Zeichen ' entspricht nicht der bekannten internationalen Lautschrift. – Für die Aussprache von ó ist die Bezeichnung der Kürze des Vokals zu empfehlen. – ś, stimmhaft ź ist palataler als das deutsche ch in ich; Deutsche, die den Laut nie gehört haben, können durch die Angabe „fast wie der deutsche ich-Laut" zu einer ihnen bekannten Aussprache verführt werden.

Joseph Borucki

Lodz, die Stadt der Völkerbegegnung, im Wandel der Geschichte, hgg. von PETER NASARSKI in Zusammenarbeit mit ALBERT HEISE, EUGEN IHLE und ADOLF KARGEL; Liebig, Druck und Verlag Köln-Rodenkirchen 1978, 104 Seiten.

(Peter Nasarski, Angehöriger der deutschen Minderheit in Polen, nach dem Kriege freier Schriftsteller und Rundfunkautor in Westberlin; zahlreiche Hörfolgen zu deutsch-polnischen Themen (Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte" zur Wochenzeitung „Das Parlament" v. 26.11.58, S. 640).)
Für die polnische Aussprache des Namens der Stadt hat weder das Russische noch das Deutsche Schriftzeichen und Laute. Der deutsche Ersatz führte zu der Schreibung Lodsch. Hitler fand ein Ei des Kolumbus und ernannte die Stadt zu Litzmannstadt.
Das Buch ist keine wissenschaftliche historische Studie, sondern ein Bilderbuch, sehr anschaulich, mit dokumentarischem Quellenwert. Es bietet außer drei Zeichnungen instruktive Photoaufnahmen von Karten, Postkarten, Briefen, Ausweisen, Ansichtskarten, Pässen, Zeugnissen in drei Sprachen. Erschienen ist es als Band I einer Reihe „Osteuropäische Geschichte in Bildern und Dokumenten", zustande gekommen durch das Kuratorium für das Lodzer Deutsche Gymnasium, durch den Landesverband Nordrhein-Westfalen der Landsmannschaft Weichsel-Warthe und durch die Heimatkreisgemeinschaft der Deutschen aus dem Lodzer Industriegebiet. Die Bilder haben außer Einzelpersonen beigetragen das Archiv der Deutschen aus Mittelpolen und Wolhynien in Mönchengladbach und das Archiv der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat in Bonn. Als Quelle ist auch genannt: „Lodz – eine historisch-geographische Analyse", Holzner-Verlag Würzburg 1966, als deren Verfasser Oskar Eugen Koßmann zu erschließen ist, anscheinend zusammen mit Valentin Polcuch und Kurt Klikar. Nach den Vornamen Marek, Andrzej, Boleslaw und Janusz zu urteilen, haben einige Herren polnischer Nationalität an dem Buch mitgewirkt. Schon nach dem Titel ist offenbar anzunehmen, daß es die Völkerbegegnung positiv sieht. An keiner Stelle wird es einseitig oder gar polemisch. Die Literaturauswahl auf den letzten drei Seiten weist ebensoviele deutsche wie polnische Titel auf.
Die Zeittafel auf den Innenseiten des Deckels verzeichnet das Jahr 1387 für die Erhebung des polnischen Dorfes zur Stadt nach Neumarkter Recht, d.h. daß den deutschen Siedlern, die im Zuge der mittelalterlichen Ostkolonisation kamen, Sonderrecht nach dem Vorbild der schlesischen Stadt Neumarkt (zwischen Liegnitz und Breslau) zugestanden wurde. 1432 erhielten sie das weitverbreitete Magdeburger Recht. 1815 wird Lodz russisch. Damals hat es rund 800 Einwohner. 1823 kommen die ersten deutschen Tuchmacher. Lodz wird zum „Manchester des Ostens" und hat 1914 schon 570000 Einwohner. 1863 erscheint die erste Lodzer Zeitung in zwei Sprachen, 1843 wird eine deutsche Mittelschule, 1906 ein deutsches Realgymnasium eröffnet.

Vielsagend ein „Offener Brief" S. 34, „herausgegeben vom Vorstand der Sozialdemokratie Russisch-Polens und Litauens" mit dem Aufruf: „Deutsche Arbeiter und Arbeiterinnen, zögert nicht, tretet ein in die Reihen Eurer kämpfenden Brüder und Schwestern polnischer und russischer Nationalität!", unterschrieben am 9. April 1905 – Jahr der ersten russischen Revolution – von August Bebel. S. 58 sehen wir, wie sich die Lodzer Straßenbahngesellschaft noch in den zwanziger Jahren deutschsprachiger Briefköpfe und Umschläge bedient, S. 60, wie ein Zeitungsjunge im Dezember 1914 die deutsche Lodzer Zeitung verkauft, Balkenschlagzeile: „Warschau gefallen". S. 78 spielt der Lodzer Artur Rubinstein mit seinem Vater Schach. S. 76–79

trägt die Überschrift „Unsere Nachbarn, die Juden"; sie sind eins der Völker, die sich in Lodz begegnen, verfügen über mehrere Synagogen, die größte an der Kościuszko-Allee mit reicher Innenausstattung. Es gibt auch ein deutsches Mädchengymnasium und sogar ein deutsches Lehrerseminar, in den zwanziger Jahren einen Wandervogel, S. 84ff. Die Seiten 94f. präsentieren Postkarten aus der Kriegszeit mit Lodzer Ansichten und der arroganten Inschrift: „Litzmannstadt – Die größte Textilindustrie des Deutschen Ostens – Das Bollwerk deutscher Siedlung, Arbeit und Kultur". Auch für Lodz wurde der traurige Ruhm erworben, ein Ghetto zu besitzen; das Palais des jüdischen Industriellen Poznański wurde ihm weggenommen und zum Regierungssitz gemacht. Bilder der Schande auf den folgenden Seiten: Ghetto, Judensterne, Grußpflicht, schließlich die gespenstischen Bilder aus den letzten Monaten des Jahres 1944 und dem Januar darauf. Ein interessantes und eindrucksvolles Buch für den Leser, der gerechterweise nicht zuviel von ihm erwartet: Deutsche aus dem Westen in der großen Begegnung mit dem Osten im Mittelalter, im vorigen Jahrhundert das Emporschießen einer mächtigen Textilindustrie durch deutsche und jüdische Zuwanderung unter der Herrschaft des Zaren, der in den 15 Jahren nach dem Wiener Kongreß auch „König von Polen" war. Die Völker, die der Buchtitel „Völkerbegegnung" meint, sind Polen, Deutsche, Juden und Russen. Sie leben jahrzehntelang friedlich zusammen. 1919 treten sogar deutsche Freiwillige in die neue polnische Armee ein, um gegen den Bolschewismus zu kämpfen. Die Lodzer erleben jedoch die Unsicherheit ihres Schicksals in den polnischen Aufständen von 1830 und 1863 und in den Unruhen, die 1905 von dem Revolutionsversuch in Rußland ausgehen. Nationalismus und Nationalsozialismus zerstören in unserem Jahrhundert das, was auf eine friedliche, tolerante Zukunft des Zusammenlebens hoffen ließ.
Ein bekannter, angesehener Name fehlt in dem Buch: Karl Dedecius, anerkannter und erfolgreicher Übersetzer und Interpret polnischer Literatur, 1922 in Lodz geboren, Abiturient des damals polnischen Gymnasiums seiner Vaterstadt.

Joseph Borucki

Neuerscheinungen

Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln:
Sowjetunion 1978/79 – Ereignisse, Probleme, Perspektiven.
Hanser Verlag, München 1979, 329 S.

Beeson, Trevor:
Mit Klugheit und Mut – Zur religiösen Situation in Osteuropa,
Herder Verlag, Wien-Freiburg-Basel 1979, 346 S.

Hartwig, Jürgen:
Wimmel, Albert:
Wehrerziehung und vormilitärische Ausbildung der Kinder und Jugendlichen in der DDR,
Seewald Verlag, Stuttgart 1979, 207 S.

Günther, Werner:
Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland,
Im Selbstverlag des Verfassers Dr. Werner Günther, Sigmaringen, 91 S.

Gotto, Klaus:
Repgen, Konrad:
Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus,
Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1980, 155 S.

Hamburger, Gerd:
Glaube hinter Gittern,
Herold-Verlag, Wien 1979, 334 S.

Wittmann, Fritz:
Graf Bethlen, Stefan:
Volksgruppenrecht – Ein Beitrag zur Friedenssicherung,
Günter Olzog Verlag, München 1980, 177 S.

Harkabi, Yehoshafat:
Das palästinensische Manifest und seine Bedeutung,
Seewald Verlag, Stuttgart 1980, 190 S.

Hoffmann, Johannes:
Völkerbilder in Ost und West,
RWAG-Dienste und Verlag GmbH 1980, 238 S.

Pohlmann, Ernst:
Das Christentum erklärt,
Selbstverlag, Bremen, 113 S.

Belmans, Theo G.:
Le sens objectif de l'agir humain,
Libreria Editrice Vaticana 1980, 457 S.

Busse, Eckart:
Die Eichendorff-Rezeption im Kunstlied,
Eichendorff-Gesellschaft, Würzburg 1975, 160 S.

Frühwald, Wolfgang, Heiduk, Franz u. Koopmann, Helmut:
AURORA Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft,
Eichendorff-Gesellschaft, Würzburg 1978, 200 S.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:
Prof. Dr. Heinrich Fries, Universität München, 8000 München
Prof. Dr. Johannes Gründel, Universität München, 8000 München
Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universität Augsburg, 8900 Augsburg
P. Dr. Martin Bialas, CP, Miesbergallee 16, 8472 Schwarzenfeld/Opf.
Karlheinz Koppe, Theaterplatz 28, 5300 Bonn – Bad Godesberg
Prof. Dr. Ernst Nittner, Spitzsteinstr. 28, 8201 Flintsbach
Prof. Dr. Dr. Eduard J. M. Kroker, Bischof-Kaller-Str. 3, 624 Königstein/Ts.